الشـــاهـــد

(مقاربات في فلسفة الدين)

﴿وَمَن يَعْتَصِم بِٱللَّهِ فَقَدْ هُدِىَ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف خلق الله أجمعين؛ نبينا محمد.. اللهم عظِّم فى قلوبنا قدرك، لا قدر غير قدرك، وزيِّن فى قلوبنا أمرك، لا أمر غير أمرك، واملأ قلوبنا بحبك وخشيتك والفهم عنك، وطهِّرها من عصبية ليست للحق.. اللهم إنا نعوذ بك أن نبدل نعمتك كفرًا، أو نجحدها بعد إذ عرفناها، أو أن ننساها فلا نثنى بها. أما بعد، فإننا متى خاصمنا الحقيقة أمام نفسها خصمتنا، وظهر الحق فذًّا غير مشوَّش ولا متردَّد فيه، وإذا ما لزم الدين الصحيح محكَّاته وجلَّى منطلقاته؛ بزَّ الخيرُ فيه وأغنى عما سواه، وأجابت فروضه عن شواغل العقل البشرى، وثبت حينها أن كل دين مختلق أفيون للشعوب، وأن دين الحق وحده موقظُها ومحفِّز هممها وداعيها إلى الرشد؛ هذا ما سعيت إلى إثباته فى هذا الكتاب...

وأعتذر أمام حشد الأفكار والمحددات فى هذا الكتاب، الذى لا أقطع بأنه لم يتفلَّت منه صواب يلزمه، ولا أنه لم يتخلل إليه خطأ ليس منه، والكمال لله وحده، وما يُنقَض منه بحقِّه فأنا تبَعٌ فيه، والحق أحق أن يُتَّبع، وإن ضللت فإنما أضل على نفسى!

إبراهيم نوح

تمهيد

لم يحمل أوجست كونت ولا ماكس فيبر ولا ايميل دوركايم ولا آدم سميث ولا غيرهم - همَّ إبقاء مساحة آمنة للتصورات السابقة عليهم فى الفروع المعرفية التى تناولوها، فكان جانب النقد والتقييم دورًا أصيلًا من أدوار هذه المباحث، بل كانت من أدوات تطورها؛ وكانت المحاكمات المنطقية على صعيد النظرية، وكذا التجريبية التحقُّقية عند دراسة أثرها فى الواقع؛ كان لها أثر كبير فى تطوير تلك الدراسات وتثقيف كثير من الأطروحات والنظريات التى ثبت صدقها فى ميدان فلسفة العلوم الاجتماعية.

يبدو الأمر بدهيًّا تمامًا؛ أن يقوم فلاسفة العلوم الإنسانية باختبار منطق النظريات، وما المنوط بالنظرية أن تحقِّقه، ثم دراسة مدى اتساق هذه النظرية فى انطباقها على الواقع، ومدى فاعليتها فى تحقيق ما يُناط بها.

لكن هذا الدور التقييمى البدهى لم تحظَ به فلسفة الدين بأى درجة، فلم يتمتع فلاسفة الدين بتلك الحرية التى تمتَّع بها المنظِّرون الاجتماعيون؛ وحملوا همَّ الإبقاء على مساحة آمنة للدين، فتوقَّفت فلسفة الدين عن بعض أدوارها المنهجية، وباتت «معنيَّة بالفهم لا بالتقييم أو النقد، وهذه تجيز فى مضمونها تأكيد مشروعية الدين بحكم واقعية وجوده نفسها»[1].

هذا التداخل هو الذى أنتج هذه المفارقة المنهجية التى نلحظها بالبداهة، وندرك أسبابها بالبداهة كذلك؛ فالدين فى كل جماعة بشرية أكثر من كونه رحلةً معرفية يصل فيها الباحث إلى حقيقةٍ ما، وأكبر من كونه صلةً بين الفرد وخالقه؛ الدين إطار حضارى وثقافى يرتبط به وجدان أمة من الأمم على نحوٍ ما وذاكرةٌ تاريخية؛ يشترك فى صون هذه الرابطة المؤمنُ بالدين وغيرُ المؤمن؛ والأمم عادةً لا تُقدِّس مسار الحقائق الذى يضرِب وجودها من هذا المدخل الذى قد يصبُّ فى صالح دين آخر بثقافة أخرى!

لكن هذه الأعذار لا تنفى مطلقًا غيابَ المنطلقات المنهجية عن هذا المسار، كما أنها لا تبرِّر كونها جهالةً من الجهالات التى تكابدها الإنسانية ما تزال!

إن ما أسقطه المنظّرون فى فلسفة الدين، هو محاكمة الدين إلى أسئلته الأساسية، والتى تتمثل فى: كيف يُختبر صدق أى دين؟ وما منهجية هذا الاختبار وما المحك الفاصل بين الأديان؟ وما استتباعات إطلاقية الدين على طرق وأدوات البحث فى الدين؟ وفيم يفترق كل دين عن غيره حال تعريضه إلى تلك الأسئلة وأجوبتها؟ وهل يمكن جمعها على طريقة واحدة فى المحاكمة والبحث؟ وكيف تكون؟!

---

(١) فلسفة الدين الغربية المعاصرة، يورى أناتوليفيتش كميليف، ت: هيثم صعب، ص (٦٩).

وما القيمة الكلية للسلوك التى ينشدها الدين؟ وهل تُقدِّم أشمل ما يلبى رغائب الإنسان وصالحه؟ وكيف تحيط بجوانب السلوك؟ وكيف حققت الترابط بين الكل والجزء؟ وكيف نقيس ذلك ونقيِّمه؟!

وهل أشبع الدين من الإنسان ظمأه الوجودى والمعرفى؟ وما الدور المعرفى التى يمكن للدين أن يشغله؟ وما الأساسى فيها وما العرضى؟ وهل تحقَّقت التجربة الدينية بعمقها المعرفى والروحى والوجودى والأخلاقى؟ وكيف نقيس ذلك؟!

ثم ما دور اللغة الدينية فى التعبير عن المطلقات والمضمون الدينى الذى يُفترض به الكمال؟ وما خطة العرض؟ وهل تناسبت اللغة الدينية مع الحقيقةِ التى تُعبِّر عنها؟ وكيف نقيمها؟!

إلى غير ذلك من الأسئلة والمحاكمات، تُلقى على طاولة كل تصور دينى يقدِّم نفسه كاتصال بالمطلق، وكحقيقة كاملة يُقيَّم على أساسها. ولكن عُدِل عن هذا كله وعُبث بالدين ليصلُح لواقع الناس؛ بمنطق براجماتى تارةً وهرمونيطيقى تارةً أخرى!

لقد كان من ضمن الانعطافات المنطقية التى نجمت عن هذا المسار - هى التوسُّع اللاهوتى التأويلى فى قراءة مضمون الدين، ضمن ما يُعرف باللاهوت الجديد، الذى كان أوَّل من بدأ باستخدامه الفيلسوف الألمانى «شلايرماخر» ويُعد المؤسس لهذا الاتجاه الجديد.. والذى يُضيف إلى فلسفة الدين تقديم تفاسير جديدة لبعض التعاليم المسيحية القديمة؛ كالوحى وغيره[٢].

لقد كان التأويل ثم المبالغة فى التأويل انعطافةً طبيعية فى فلسفة الدين الغربية لمحاولة استبقاء الدين فى رتبته، بإعادة توليف الدين على الحقيقة وفق هذه المنهج الهرمونيطيقى؛ من خلال المبالغة فى تحرير النص من قيد المعنى واللغة والدلالة، والاعتماد على الرمزيات؛ تخلصًا من المعانى الواضحة فى بنية النص وتصوراته الضمنية، ومحاولة إحلال الإنسان محل الإله فى هذه الخطة[٣].

ولقد انتقلت هذه الخطة وامتداداتها إلى الأكاديميا العربية عبر علم الكلام الجديد؛ وفق منهج براجماتى فى تناول القضايا الدينية، يصوِّر أن: «الدفاع الكلامى فى الماضى كان دفاعًا واقعيًّا فى معظمه، وأن الفرق بين الدفاع الواقعى والدفاع البراغماتى؛ أن الأول يقول: إن القضية الدينية أو المذهبية الفلانية حق، أى إنها مطابقة للواقع، أو هى بتعبير آخر صادقة، بينما الدفاع البراغماتى لا يبحث فى صدق القضايا أو كذبها، أو أحقيتها أو بطلانها، لكنه يخوض فى أن الآثار المترتبة على الاعتقاد بهذه القضية أفضل من الآثار المترتبة على عدم الاعتقاد بها أو الاعتقاد بعدمها.

---

(٢) دراسات فى علم الكلام الجديد، حسن يوسفيان، ص (٣٦، ٣٧).

(٣) انظر أسس التحليل الهرمونيطيقى، فى: قراءة النص القرآنى على ضوء المنهج الهرمنيوطيقى –نصر حامد أبو زيد أنموذجًا، بالطير تاج – عباس مصطفى، مجلة قراءات للبحوث والدراسات الأدبية والنقدية واللغوية، عدد ٧، ص (٥ – ١٠).

الدفاع الواقعى يقرر أن هذا القول صادق أو أنه كاذب، وثبت مثلًا أنه حقيقى ومطابق للواقع، وأن الذهاب إلى كذبه لا يتطابق مع الواقع. أما الدفاع البراغماتى فيقول: سواء كانت هذه القضية صادقة أو كاذبة، فإن السؤال هو: هل الحالة النفسية للمعتقدين بها أفضل من الحالة النفسية لعدم المعتقدين بها أم لا؟! هذا ما يناقشه الدفاع البراغماتى، وهو نمط من الدفاع مستعمل بكثرة فى الكلام الجديد»(٤).

هذا الطرح فى حقيقته لا يُوصف إلا بأنه تأليهٌ للإنسان، وإهدار للحقائق الكبرى!

والعتب كبير على مؤسساتنا البحثية والأكاديمية، فإن كان تسرُّب شىء من المركزية الغربية للعلوم الإنسانية الحديثة أمر فرض نفسه بصورة لا تُنكر، وأن تحيزاتها المعرفية لا تُنكر كذلك(٥)، فقد كان الأجدر ألا ينساق الدرس الكلامى فى ركاب هذه المقاربات؛ وما ذاك إلا لخصوصية هذا الميدان، وظروف نشأته وانحيازاتها!

وإن الخروج من هذه الهوة المنهجية التى أنتجها الظرف الثقافى للتأسيس الغربى لفلسفة الدين، لا يمكن تجاوزه إلا بمنهجية نظرية موضوعية، شديدة الجرأة؛ تُدخل عملية النقد والتقييم فى أصل الدراسة، وتكفل اختبار الفرضيات والتصورات الدينية، والحكم على مطابقة التصور الدينى لمضامينه، ومحاولة التماهى والاستفادة من مُخرجات فلسفة العلم فى دراسة الدين.. ذلك هو الوجه الذى يمكن من خلاله تطوير أدوات البحث فى الدين بشكل علمى مرتبط بنسق أعلى بناءً على ما يُفترض فى الدين كدين.

هذا الترابط هو الذى يضمن أن تتسق فلسفة الدين مع مجال البحث فى الأديان، وأن نجسر الهُوَّة بينهما؛ فلقد كانت «العلاقة بين فلسفة الدين وعلوم الدين نادرًا جدًّا ما تكون موضوع بحث فى الأعمال الفلسفية الدينية وفى مباحث الدين الغربية»(٦).

ولكن «دراسة الدين يمكنها، بل يجب عليها، أن تسعى إلى التعميم والتكامل الفلسفيَّين لنظرياتها ومناهجها.. وإن القيام بهذه الوظيفة يستلزم فى جوهر الأمر أن تصبح فلسفة الدين علمًا شاملًا يتقصَّى الأديان على كثرتها، وبتعبير آخر، يجب على فلسفة الدين أن تصبح نظرية عامة فى الدين»(٧).

وهذا ما نحاول الاقتراب منه فى هذا الكتاب!

---

(٤) مصطفى ملكيان، «ما يعد به علم الكلام الجديد»، فى: علم الكلام الجديد، مدخل لدراسة اللاهوت الجديد، وجدل العلم والدين، تحرير عبد الجبار الرفاعى، ص (٤٦١).

(٥) علم الكلام الجديد، مدخل لدراسة اللاهوت الجديد، وجدل العلم والدين، عبد الجبار الرفاعى، ص (٥٧).

(٦) فلسفة الدين الغربية المعاصرة، يورى أناتوليفيتش كميليف، ت: هيثم صعب، ص (١٧٦).

(٧) فلسفة الدين الغربية المعاصرة، يورى أناتوليفيتش كميليف، ت: هيثم صعب، ص (١٨٠).

الباب الأول

إطلاقية الدين الصحيح

(١)

يُحتكَم فى الفصل بين الدعاوى إلى محكٍّ ضرورى، هذا المحك يُناسب من حيثُ طبيعته جنس هذه الدعاوى؛ فإذا أظهر هذا المحك الصحيحَ من الفاسد؛ لزِم الدعوى التى أثبت لها الصحةَ أن تصحَّ فروضها مرورًا بالمحك الضرورى ذاته؛ فالزعم مثلًا بأن نظريةً علمية صحيحةٌ - مرتبط بمحك الاختبار التجريبى أو بتحقُّق النظرية بشكل واقعى، فتخرُج النظرية من حيز الفرض إلى الحقيقة، فإذا ما تأكدت صحة النظرية بالتجربة أو التصديق؛ لم يسُغ قبول أىٍّ من فروضها ولا أن تُنسب إلى الحقيقة؛ ما لم ينشأ عن تجربة أو واقع يُصدِّقه، أو تماسك منطقى ضمن بنية وفروض النظرية لا تكذِّبه التجربة، ويظلُّ الفرض فى دائرة الاحتمال إذا لم يكن لها ركاز تجريبى، وقد يُنبئ خطأ الفرض أمام التجربة أو الواقع عن قصور التصور ذاته، أى أن صدق الدعوى ليس مسوغًا بحال لأن تنسب النظرية مقولاتٍ إلى الحقيقة إلا مرورًا بالمحك الذى أثبت للنظرية نفسها الصحة!

وكذلك النظرية فى حيز الفرض، لا يسوغ أن تَنسب مقولاتٍ إلى الحقيقة إلا بناءً على ما تفترضه من تماسك البنية المنطقى أو صحة التحليل الرياضى، وهما محكَّا الفرض، فلا ينسب فرضٌ نظرى إلى بنيته ما يفتقر إلى إثبات منطقى أو ما يختلُّ به النسق الرياضى - إلا سقط ما نسبه إليه، وقد يسقط به الفرض!

فإذا أردنا أن ننحو هذا المنحى العلمى الفاصل مع الأديان؛ كدعاوى تفتقر إلى محكٍّ مرجِّح، يزعم كلٌّ منها التفرُّدَ بالصحة؛ فإن الفيصل بينها إذ ذاك محكٌّ ضرورى يناسبها ويتجاوز تسويغاتها؛ يُنتخب به الدين الصحيح، ثم يكون لزامًا على الدين الصحيح المنتخب منها ألا تتجاوز مقولاتُه مرجحاتِه، وأن تأتى مقولاته كلها تأسيسًا على ما أهلَّه قبلًا لأن يكون الدين الصحيح، فيصير المحكُّ الضرورى بينها هو الثابت الذى به يكون الفصل، ومن خلاله يُلتمس الفهم!

وإذا كان دأب الباحثين فى المعارف الطبيعية والإنسانية دراستها من وجهة موضوعية، والبحث فى التصورات المقاربة للصحة التى تُثقِّف الأخيرة منها السابقةَ عليها، ولا يقطعون معها بصحة مطلقة، وأن ثبوتها نسبى محكوم بصدق التجربة وقدرة النظريات على التفسير، أى أنه مجالُ نظرٍ نسبى مقارب، قابل للتطور أو التبدل حاكمُه التجربة؛ فإن الأديان على الضد من ذلك، فالدين يُفترض به الكمال والتَّمام ضرورةً؛ بمجرد ادعائه أنه الدين الصحيح؛ فهما مادتان للبحث مختلفتان، الأولى منهما حقيقتها نسبية موضوعية مقارِبة، والثانية معيارية ذات حقيقة مطلقة؛ فالمعارف الإنسانية تقارِب الكمال ولا تدَّعيه، ولكن تُثبت بالتجربة أنها على طريق صحيح، أما الأديان، فتقطع بالكمال ضرورةً وبدايةً، أى أن المحاكمة هاهنا معياريةٌ قبلية؛ تبحث فى المحك الفاصل وصورته ومقولاته الضرورية!

وإذا بحثنا فى المعارف عن صحة نسبية فى مجال بحث نسبى؛ فإن الأديان مجال بحث ذى حقيقة مطلقة نبحث فيه عما يقطع بذلك؛ لذا فإن محكَّ الدين الصحيح الذى يرجِّحه ويصادر على التصورات الدينية كافةً - هو الكمال وإطلاقية

التصور؛ به وحده يكون الاختبار والفصل، ثم من خلاله يُلتمس الفهم؛ فلا يُفصل بين الأديان ولا يُدرس الدين الصحيح إلا من شرط الرجحان واعتبار الكمال، وإلا فقد خلطنا خلطًا شنيعًا!

وإذا كان الدين مادة بحث ذات طبيعة مطلقة، يُحاكم معياريًّا، ومحكُّه ما يثبت به الكمال، فإن هذا المحك لا يتعرَّض لأوامر الدين المفردة، ولا لتصوراته الجزئية، ولكن يتعرَّض إلى التصوُّر الكلى للدين أو تصوراته وقوالبه الأساسية، التى تعبِّر عن مضامين الدين بأكثر تصوراته تجريدًا؛ التى تنتظم وتُفهم فى ضوئها الجزئيات، أى بمسار معاكس للمسار النسبى الصاعد فى الدراسات الإنسانية النسبية.

وكذا، فإنَّ هذا المحك لا يتعرَّض من الدين إلى تصوراته التى يقدِّمها هو على أنها تصوراته الأصيلة، ولكن إلى التصورات الكلية التى تمثُل فى الدين كدين، والتى يُفترض بها وحدها الكمال والإطلاق اتصالًا بالمطلق، لا غير ذلك.

فلا يُتعرَّض فى الفصل بين الأديان وفى درسها - ابتداءً - إلى الوسائط النسبية (اللغة وتخرصات الفكر) التى تنقل مضامين الدين أو تعبِّر عنها أو تظهر فيها، ولكن بالنظر إلى مضامين الدين ذاتها التى تظهر مفرداتها فى تلك الوسائط النسبية؛ أى لا تُدرَس الأديان بكونها نسجًا من تصوراتٍ عقلية روحية أو نصوصًا لغوية تحمل مضامين الدين؛ كلا، ولكن تُدرس الأديان باعتبارها نسقًا من الأخبار والأوامر يُفترض بطبيعة الأمر فيه ونسقيته، وبطريق الإخبار وصدقه - الكمال؛ قد وصلت إلى البشر من الإله المطلق بوسائط اللغة والفكر، أى لحقيقة الاتصال والإخبار والأمر التحليلُ والدَّرْس فى ضوء اللغة أو الفكر، لا العكس؛ هذا هو الأصل!

فنسق الخبر والأمر الذى يحضر أو يُستشفُّ عبر الاتصال بالإله هى صورة الدين وقوالبه المخاطَبة بمحك الكمال، واتضاح هذا المضمون يكون باستيعاب الصفات الكلية والتامة والحاكمة لهذه التصورات، لا بدراسة أدوات التعبير النسبية عن هذا المضمون بالأولوية، فالمُدخَلان متمايزان؛ فاللغة أداة تعبير نسبية عن تصوُّر ذى حقيقة مطلقة، والمضمون الكامل يرتبط بشروط كمال تظهر فى اللغة ولا تضعها اللغة، فمن الخطأ أن تُقصد لغةُ الأمر أو الخبر بالبحث ابتداءً، وإنما يُقصد إطار الإخبار ونسقية الأمر كتصورين قد وصل الإله بهما خلقه عبر صلة اللغة أو الفكر!

ومثل اللغة الفكرُ فى الأديان التى تُنكر النبوات؛ فالفكر أداتها وصلتها بالمطلق، ولا يكون التعرُّض لمضمون الدين الذى يُنكر الوحى إلا بما يلزم من صفة كمال الأمر وصفة كمال الخبر فى الدين، لا إلى الظنون والتخرُّصات والفكر النسبى!

فصورة الدين هى تصوراته الكلية التامة التى تعبِّر عنها وسائط اللغة والفكر، ولا تنشأ عن اللغة ولا عن الفكر النسبى، ومضمون الدين هو ما تحمله تلك القوالب والتصورات الكلية وتعبِّر عنها أدوات اللغة والفكر، فيُفهم هذا المضمون ويُدرس انطلاقًا من تصوُّرات الدين وافتراضاتها وشروطها، قبل النظر إلى شروط اللغة أو التخرص

والتسويغ العقلى، وتحاكَم هذه التصورات إلى محكها الصحيح الذى يفترضه الدين، وهو الكمال، هذا المحك نستنبطُ منه لوازم كمال هذه التصورات التى يجب أن تتسق وحقيقة الكمال فى الدين، ثم نعيد محاكمة الدين إليها؛ ليُناسب بذلك مسارُ البحث مادةَ البحث فى الدين...

فإذا اتضح ذلك؛ نشأ عن النظر الجديد للبحث مجالان؛ الأول محاكمة الأديان إلى ادِّعائها الكمال؛ بالبحث عن لوازم الكمال اللصيقة بقوالب الدين (الإله والصلة والإخبار والأمر) التى تفترضها صفتها، ومحاكمة الأديان إليها، حتى يقف الدين الصحيح فذًّا وتهوى الفواسد والمختلقات!

مجال البحث الثانى أن يُفهم من شرط الكمال ومضامينه الدينُ الصحيح؛ بأن يتعرَّض البحث بالأولوية إلى مضمون الدين وعناصره، ثم دراستها من حيث صفاتُ جنسها، وأن تناسب أداةُ البحث كمالَ المضمون؛ لتشِفَّ عنه بالتمام ولا يشوب مخرجاتها النقص - وهو ثمرة مستقلة!

***

(٢)

مُقدِّمات القراءة الجديدة

يلزم التقديم لهذه القراءة بمقدمات:

أوَّلًا: أنه ليس لدين أن يتراجع عن دعوى الكمال والإطلاق؛ فالتراجع عن كمال التصور إقرار بالقصور، وقطع بأن الدين ليس هو الدين الصحيح.

ثانيًا: الدين الصحيح ضرورةً هو تصور واحد فى الوقت الواحد، ولا يكون فى وقت واحد تصوران صحيحان متصلان بالخالق، وأن مرجِّحات الدين الصحيح التى تُثبت له الكمال لا يمكن أن تثبُت مجتمعةً إلا لدين واحد؛ لقصور الفواسد والمختلقات عن درَك الكمال، وانتقاصٌ من الكمال أن يترك الدينُ الحقُّ دعواه تُقتبس فتتردد بينه وبين غيره من التصورات الباطلة، دون أن يضع مرجِّحًا يثبتها إليه وينفيها عن غيره.

ثالثًا: النظر إلى التصورات التى يُفترض بها الكمال لا يكون بالبحث عما يقترب بها من الحقيقة، بل عما يقطع بذلك؛ أى المحكَّات الضرورية التى بتحقُّقها يثبت الكمال، وبنفيها ينتفى، والتى يقطع العقل بثبوتها، ويُزاد عليها أو ينتقص منها على قاعدتها.

رابعًا: يفترق الدين عن أية فلسفة أخلاقية بالقطع بوجود الإله؛ فهو أسُّ أسس ماهية الدين[٨]، وبمجرد الإقرار بوجود الإله ينشأ فرضان؛ إما أننا قد علمنا وجوده عبر صلة؛ وصلَنا هو بها فأعلمنا، وهى الوحى، أو أننا توصَّلنا بها إليه، وهى العقل؛ أى صلة ضرورية بينه وبين الناس؛ منه إلى الناس أو من الناس إليه - هذه الصلة لا تحمل فى حقيقتها إلا توصيفًا لما هو كائن وتوجيهًا لما ينبغى أن يكون، أى خبرًا وأمرًا.

هذه العناصر الأربعة للدين (الإله، والصلة، والخبر، والأمر) هى أبسط عناصر الدين وأكثر رؤاه تجريدًا واستيعابًا؛ ينبغى أن تحمل جميعها فى ذاتها صفةَ الكمال؛ كل من حيث طبيعته!

خامسًا: كل علاقة أو صلة بين اثنين، وكذا بين الله والإنسان، تصنع قوالب محددة ومواقع ضرورية للاتصال، تملؤها وسائطُ اللغة والفكر لتنقل خبرًا أو أمرًا، هذه المواقع هى:

١ . تصورات خبرية تصف المتصَل به كما هو، وتعرِّف بشىء من أفعاله؛ سواء كانت هذه التصورات ثابتة عنه، أو يُثبتها العقل والنظر له.

---

(٨) انظر: الدين، د. محمد عبد الله دراز، ص (٥٢).

٢. الشروط التى تُفرَض عند التعامل مع المُتصَل به قدرَ حشمته، لتُطاع وتُلتزم كما يُطاع الأمر وتُفهم كما يُفهم الخبر؛ فغايتها مراعاة تلك الحشمة، حقيقية أو غير حقيقية، بشرط صحيح أو غير صحيح، وبكيفيات للشرط والاتصال يضعها المتصَل به، ولا يُلزَم بالإعلان عن غاية لذلك فيما وراء إرادته هو، أى هى طاعة تعود على مراد للمتصَل به غايتُها مراعاتها، عُلمت أسرارها أو لم تُعلم.

٣. إذا ملك المتصَل به فوق ذلك سلطة الأمر فى علاقة المتصِل به بغيره؛ فيأمر بأمر بعينه، لفرد أو أفراد بأعيانهم، لغاية معلومة أو غير معلومة، فلا يتعداهم إلى غيرهم.

٤. إذا تجاوز أمرُ المتصَل به العاقل إلى جماهير واسعة، يصعب معها صدور الأمر المفرد لكل شخص، والأمر المناسب لكل عرف وظرف، وإذا امتدت أوامره لأزمنة وأجيال؛ استحال الأمر، وصار تبعًا لغاية كلية معقولة على الأزمان، بأوامر تثبُت وتمرن عن فروض تلك الغاية، ثم يكون استيعابها لمناشط الإنسان وتفاعلاته كافة على قدر شمولها واتساقها؛ فتحدد فروضُ تلك الغاية ثابتها ومتغيرها، وتقضى بدوام أوامر عن فروضها، وتسمح لبعض الأمر أن يمرن فى ظل ظروف وأعراف عن فروضها كذلك. وذلك على أقسام ثمانية من الأمر الغائى:

١. أمر ضرورى عن الغاية فوق الظروف والأعراف.

٢. أمر يقع بين خيارات هى تعبير عن الفروض الضرورية للغاية، يتوجب تحديد أى من كمومها وكيوفها، فينزل أمر المتصَل به إلى تحديد تلك الخيارات، ويعبِّر هذا التحديد بمزيد علمه عن غاية أمره؛ ويكون تحديد الأمر حينها ملزمًا به فى ذاته؛ لجهل المتصِلين، وعلم المتصَل به بغاية أمره، ولتحديده الأمر بنفسه.

٣. أمر ظرفى لإزالة ما يعترض الأمر الضرورى تحقيقًا للغاية، ويكون على مراتب، ويتغير الأمر بتغير الظرف، ويرتفع بارتفاع العارض.

٤. أمر ينكره العرف أو يُنزله منزله من الوجوب أو ما دونه؛ ترجمة للقيم والفروض الضرورية للغاية.

٥. أمور تقع بين خيارات لا يُخطِّئ العرف أيًّا منها، قد يُقدَّم أحدها أو يُستثنى بعضها؛ اتصالًا بطرف من الغاية وفروضها.

٦. أمر ظرفى لإزالة ما يعترض الأمر العرفى تحقيقًا للغاية، ويرتفع بارتفاع العارض كذلك.

٧. الأمر والنهى عن أشياء من غير الإنسان يخالطها الإنسان؛ لا فى ذاتها وإنما على شرط من الغاية.

٨. قسم من الأمر الغائى يأتى تجاوزًا لفروض الغاية؛ يؤمر به أفراد مخصوصون مقصودًا بذاته فى زمان محدود؛ فلا يتعداهم إلى غيرهم ولا يصير مُلكة لهم على الدوام.

سادسًا: يمكن أن نعرِّف الدين بناءً على ما تقدم بأنه: «**صلة وجودية معرفية بين الإله والإنسان، تحمل نسقًا من الأخبار والأوامر**».

(٣)

محكَّات الكمال

الإطلاقية هى ثبوت الصفة فوق الظروف والقيود، أو هى الوجود غير المشروط[٩]. أما الكمال فيعنى تمام الصحة فى وسَط أو ضمن علاقةٍ مُؤطَّرة، أو هو ما يتمُّ به وجود الشىء وتتحقق به طبيعته تمامًا[١٠]. فالإطلاق إذن - أو الصحة المطلقة - صفةٌ عامة للدين، تنطوى عليها تصوراته الكاملة. أما الكمال، فيظهرُ محدَّدًا ومَقيسًا فى القوالب والمضامين التى ابتُنى عليها الدين؛ من الصلة بالإله، والخبر عنه، والأمر منه، وصفته؛ والتى تُظهرها محكَّات الكمال!

هذه المحكات تكون إزاء الصفة الضرورية عينها لا تتعداها كما قلنا كذلك، وتقتصر على المحددات التى إن غابت فقَد التصوُّرُ صفةَ الكمال أو الإطلاق فيه، أو بمعنى آخر: المحددات بإزاء صفة الكمال، التى إن كُذِّبت – أى المحددات – سقطت الصفة نفسها، فلا تنبنى بطريق التسويغ والتخرُّص من أجل إثبات الصفة، وهذا منطق العلم الفرضى الاستنباطى، القائم على القابلية للدحض؛ إذ ينطلق من المقولات الأساسية المنطقية المحددة، بكونها القضايا ذات الطابع الوجودى التى تقرر وجود أشياء معينة متصفة بصفة معينة، كما عبَّر عن ذلك تارسكى وتابعه عليه فيلسوف العلم الأشهر كارل بوبر[١١]، وهو ما يتحقَّق بشِقَّيه فى هذا المسار «النظري».

فلوزام الصلة مثلًا تتحقق إزاء حقيقة الاتصالية فيها، ونبحثها بنفى ما ينفيها ضرورةً كذلك، لا عن طريق التسويغ والتخرص لإثباتها.

وكذا فإن لوزام كمال الإله، نبحثها بنفى ما ينفيها عنه ضرورةً، وأن تكون تلك المحددات أو اللوازم إزاء ما يتحقق فيه كونه مطلقًا.

وكذا الخبر من جهة كونه خبرًا، فإنه يُتحقَّق من تمام موثوقيته إلى مصدره من الصلة، أما الأمر الغائى، فإنه يُحاكَم إلى ما ينفى النزول عن تمام الغائية، وتمام الإنسانية، وتمام الاتساق والمعقولية!

ما يعنى أن التعرُّض للوازم الكمال يكون انطلاقًا على نقطتين مبدئيتين؛ تحديد كمال صفة كل عنصر على التعيين، ثم البحث عما تنتفى بغيابه الصفة، أى ما يُكذِّب ويدحض، لا ما يسوِّغ القناعات؛ وهو مجال واسع للنظر!

وسنعرض – بناءً على ما تقدَّم – لتلك المحددات كما تتضح لنا، وهى تقبل على ذلك الزيادة والتصويب..

---

(٩) دليل أوكسفورد للفلسفة، الجزء الأول، ص (٥٥٦).

(١٠) المعجم الفلسفى، جميل صليبا، الجزء الثانى، ص (٢٤٤).

(١١) تارسكى، مقدمة للمنطق ولمنهج البحث فى العلوم الاستدلالية.

أوَّلًا: الصلة.

١. لكل صلة عناصر ثلاثة؛ مضمون تحمله وطرفان، المضمون إفادة بخبر أو أمر، أما الطرفان، فأعلاهما من المتصِّل بالمضمون، وأدناهما من المضمون بالموصولين به. وللصلة بالإله مضمون تحمله وطرفان؛ من الإله بمضمون الصلة ومن مضمون الصلة بالناس.

٢. مضمون الصلة لا ينبغى أن ينقطع عن إفادة بحال، فلا يكون منه ما هو حشو وجوده وعدمه سواء، أو معطَّل عن فائدة.

٣. صلة الوحى تامةُ الصفة هى الوثيقة بمصدرها فى أعلى، التى يقطع المؤمنون بها بثبوتها إلى الإله باليقين، بطرق موثوقة تقبل الاختبار والتكذيب.

٤. الصلة تامة الصفة لا تحجز عن الإله أحدًا؛ بمانع من الجهل أو العجز، مهما بلغ حد الجهل أو عدم الاستطاعة.

٥. الصلة من الإله مراد لها أن تتحقق؛ فلا تحجز أحدًا عن الصلة بخالقه بوجه، ولا البشرُ يعبثون بها فتنقطع من كل وجه؛ فإذا أوقع الإنسان تبديلًا على صلة الوحى حتى ينقطع الخبرُ الصحيح عن الإله والأمر الصحيح منه؛ لزِم التصحيح لتحقيق كمال الاتصال!

٦. إذا كانت الصلة تامة الصفة هى الوثيقة بمصدرها فى أعلى، فإن صلة العقل التى هى من الناس بالإله - مصدرها الأعلى هو العقل، فلا ينبغى أن تثبُت من خلالها الأخبار والأوامر «بأقسامها جميعًا» إلا بقطعيات عقلية ضرورية لا تُدحَض!

ثانيًا: غاية الأمر.

ونقصد بالأمر هنا، كما سبق أن ذكرنا، ما يتصل بعلاقة الإنسان بالإنسان، فالسلوك الإنسانى غائى معقول، وكمال غاية الأمر الكلية يلزم عنه:

١. أن تكون غاية الأمر أو خلفية السلوك هى أشمل الغايات والتصورات ضرورةً، وأن تستوعب كل نشاط إنسانى، ولا تعجز عن إثبات ذلك.

٢. أن تنتظم الأوامر عن تلك الغاية الكلية وفق نسق منطقى معقول، ومنه:

أ. ألا يقبل هذا النسق المنطقى التناقض.

ب. أن يقع الأمر ويأخذ رتبته ضمن النسق بمحددات ومعايير واضحة.

٣. أن يكون قصد الغاية فضيلة فى كل ظرف وفى كل وقت وعلى أية حال.

٤. ألا يخرج أحدٌ عن المحكومية إلى غاية السلوك هذه فى كل ظرف وفى كل وقت وعلى أية حال.

٥. أن تعُمَّ جميع البشر بجنس ما تدعو إليه من الخير.

٦. أنه ما كان الأمر غائيًّا، فلا مجال لأن ينقطع عن غايته، وألَّا يتعطل من خارجه فيغيب عن السير إليها بحال، وإلا فقدت الغائية السلوكية معناها؛ ويفهم ذلك من خلال:

أ. واقعية التصور الغائى الأخلاقى، وقابليته للتطبيق.

ب. أنه لا يكون من أوامر الغاية السلوكية ما يدعو إلى التثبيط عنها بإطلاقٍ، أو أن يعطِّل عن تحقيقها فى قليل؛ وإذا جاز التراجع فى جزئى الأمر لصالح جزئى آخر أو كلى أكبر أو أكثر شمولًا منه مرحليًّا؛ سعيًا إلى الغاية، فلا يتعطَّل الأمر عن غايته ذاتها وما يلزم عنها، ولو مرحليًّا، تحت أى ظرف؛ فتعطيلها أو التثبيط عنها قطع دونها.

ج. أن غاية الأمر ينبغى ألَّا تعدِم وسيلةً أخلاقية متسقةً للدفع بنفسها حتى إقرارها وحمايتها، وإلا قوبلت بحواجز وقواهر تُظهر عجزَها؛ تُفقِد الدعوةَ إلى الغاية معناها.

ثالثًا: الخبر.

الإخبار الغيبى لا يمكن تعريضه لمحك قطعى لأنه خارج حدود الفحص والنظر العقلى، ولا وسيلة لاختباره أو نقضه إلا بالاحتكام إلى إطار أشمل للإثبات أو الدحض يُظهر التناقض فى نسق الإخبار؛ فما لم نقطع لدينٍ بالصحة لا يقطع العقل لأى من إخباراته الغيبية بها؛ ولا يُحكم لأيِّها إلا بإثباتٍ أصدقَ يحققه الدين نفسه، ونسقٍ أوسع لنقل الخبر يمكن الحكم عليه بالكمال والاتساق أو عكس ذلك، ثم لا يُمارَى حينها فى تلك الإخبارات؛ لأنها وغيرها فى الإخبار على الغيب وإمكان القبول سواء، وقد رفعها دين ثبتت أمام محكه الصحيح صحته.

لذا؛ فكمال الخبر والحكم عليه ليس بالتعرُّض إلى مضمونه ابتداءً، وإنما بابتلاء الخبر أن يكون ثابتًا إلى صلته، وطريقِ الفهم أن يكون متفقًا مع مضمون الخبر «مطلق أو نسبى»، ثم كيفية التعرض لمضمون الخبر الذى يمكن الحكم عليه.

يُفهم ذلك فى المحددات التالية:

١. قصر الإخبار الغيبى على ما ثبت إلى صلة الوحى، ولا حجة لغيرها ولا لما تفترضه صلة العقل.

٢. ألا تُظهرَ الأخبار المغلقة على الغيب تضاربًا، وهذا بدهى.

٣. إذا حمل الإخبار إمكانية التأكد منه، فإما أن يُثبت صدقَه محكُّه الصحيح، أو لا يكذِّبه من كل وجه فيبقى صدقه فى دائرة الاحتمال، ولا ينبغى أن تُدحض إخبارات الصلة التى يمكن اختبارها حال تعريضها لمحكها الصحيح من كل وجه.

رابعًا: الإله.

كل ما مرَّ مناسبة لكماله، ولكن للإله لوازم كمال ينبغى أن تحملها ولا تناقضها الأخبار، وهى:

١. أنه مطلق فى ذاته لا يحتوى ذاتَه المكانُ والزمان النسبيان.

٢. أنه كمال فى العلم فلا يكون منه الجهل بوجه، وأنه كمال فى القدرة فلا يكون منه العجز بوجه، وأنه كمال فى الغنى فلا يكون منه الافتقار بوجه.

٣. أن عمله وخَلْقه على وجه الكمال، فلا يكون منه عمل به نقص، ولا يفارق عملَه القصدُ الخيِّر الحكيم.

***

هذه المحددات تصحُّ فى الجملة إزاء الصفة الضرورية التى تحاكَم إليها كما أشرنا، وتقبلُ الزيادة والتعديل من جهة المحاكمة نفسها!

(٤)

صلة الإسلام

إذا نظرنا من خلال هذه القراءة الجديدة إلى الإسلام، وبدأنا بالنظر إلى الصلة، قلنا: إن صلة الإسلام القرآن والسنة، كلاهما ذو حجية وثبوت، وأن القرآن قد وصل إلينا بلفظه تواترًا، غير مزيد عليه ولا منتقص منه، وأن قول النبى ﷺ قد وصل إلينا منه ما يتم به الدين يقينًا، وإن اختلط به غير صحيح النسبة إليه ﷺ، وقد نشأ لذلك علم الحديث؛ جهدًا لا تعرف الأديان مثيلَه ولا مقارِب؛ ولكن على الرغم من ذلك بقى فى هذا البنيان (علم الحديث) فجوات لم تُسدَّ، قد يُنسب من خلالها إلى رسول الله ﷺ ما ليس إليه!

فبالرغم من طرق التحرِّى التى طالت رجال السند، إلا أنه قد تُوقِّف عند الصحابى الراوى الأول فلم يُتحرَّ ضبطه، والصحابى ناقل كالنقلة يجوز عليه من الخطأ فى الحفظ والضبط ما يجوز على سائر الرواة كونه بشرًا، ورغم ذلك لم يُبحث وهمُه ولم يُتحرَّ ضبطه، ولم يضعوا اشتراطات لرواية الصحابى ترجِّح صحة نقله، وقُبلت كل رواية ممن نُسبت له الصحبة، وأُلصقت برسول الله ﷺ دون مرجح يُثبتها؛ بظن أنهم لا يملكون لذلك أداة، فافترضوا أن الدين لابد أن يبلغ وأن الله حافظٌ دينه، وهو فرض صحيح، استفادوا منه تجوُّزًا أن ضبط الصحابى ونقله لابد أن يكون صحيحًا ليبلغ به الدين.

والحق أن هذا الاستنباط لم يُجب عن السؤال وخالف الغاية التى وُضع لأجلها علم الحديث؛ فالله حافظٌ دينَه حقًّا، والدين قد بلغ يقينًا، ووصول الدين بتمامه حاصل، ولكن كل ذلك لا يمنع أن يختلط به ما ليس منه، وهو ما قامت به علوم الحديث فيما دون الصحابى؛ فأين نقدة الحديث من قول الصحابى أيضًا وهو بشر لم تثبت له عصمةٌ فى الضبط، إلا بالاستنباط الخاطئ عن الفرض الصحيح؟

لقد اجتهدوا فى الترجيح بين الروايات الصحيحة إذا تضاربت، ولم يطرحوا السؤال الحقيقى: كيف مررت أداة البحث مفادين مختلفين إذا كانت محكمة السبك حقًّا؟ وهل الترجيح بين مُخرجاتها ينفى أن بأداة البحث عطبًا لم يُوقف عليه؟ إن عقدة ذلك فى ثغرة النقل الأولى، التى حاولوا معالجة آثارِها ولم يُبحث كيف تُسدُّ.

فإن قال قائل: إن فُقدت أداة البحث فى ضبط الصحابى عدنا إلى الأصل فى الناقل وهو أن يكون ضابطًا.

قلنا: هو افتراض باطل، لا يُنقل به أمر عظيم فضلًا عن أن يُنقَل به دين، وسيظهر أن فقْد أداة البحث متخيَّل وغير حقيقى.

فإن قيل: إن الصحابة أكثر إجلالًا لقول رسول الله ﷺ وتهيُّبًا وحذرًا فى النقل عنه.

قلنا: صحيح، وعلى من يتهيَّب هذا الأمر ويحذره أن يتحرى فيؤيد ما ندعو إليه؛ إن كان حقًّا يرى أن الرواية عن رسول الله ﷺ ذات جلال وخطر، فهم بشر يخطئون كما يخطئ سائر البشر، ولقد أخطأ فى الرواية عنه ﷺ ألصق الناس به وأكثرهم روايةً للحديث عنه، والشواهد على ذلك كثيرة.

نذكر منها ما روى عن عائشة (رضى الله عنها)، من أن أبا هريرة (رضى الله عنه) قال: إن رسول الله ﷺ قال: «لأن أُمتَّع بسوط فى سبيل الله أحب إلى من أن أعتق ولد الزنا»، وأنه قال: «ولد الزنا شر الثلاثة، وإن الميت يعذب ببكاء الحى». فقالت عائشة (رضى الله عنها): «رحم الله أبا هريرة، أساء سمعًا فأساء إصابة!». وفنَّدت قوله واختلاط سمعه وفهمه. وقد رُوى عنها تعقيبٌ على روايات أبى هريرة (رضى الله عنه) أيضًا: «إن رسول الله ﷺ لم يكن يسرد الحديث كسردكم». وأنه ﷺ كان «يحدث حديثًا لو عدَّه العاد لأحصاه».

فما الذى بسط فيه أبو هريرة (رضى الله عنه) مجملَ قول رسول الله ﷺ؟ وهل من بسطه ما أدخل فائدةً من لفظه إلى يومنا؟ وإن كان هذا ما وصلنا من رد عائشة (رضى الله عنها) عليهم، فما شأن باقى مروياتهم؟ وما المانع من أن يجرى عليها شىء مثل ذلك، فيختلط بالحق من الدين تلك الأخطاء التى ترد على البشر عادةً؟

فإن قيل: إن عدم رد عائشة (رضى الله عنها) أو غيرها من الصحابة على حديثٍ يعنى مروره عليهم وقبوله لديهم، فمن يُبطل حديثًا لخطأ الرواية فيه، جدير أن يكون سكوته عن غيره إقرارًا له.

قلنا: هذا ليس صحيحًا؛ لأن من يُصحِّح رواية إنما يصحح الذى سمِع وسمعه غيره، ومن الصحابة من أكثر عن الآخرين فتفاوتت محفوظاتهم، ومن كبار الصحابة من تشكَّك فى كثرة مرويات أبى هريرة (رضى الله عنه)، والتشكك هنا يعنى عدم إحاطة المتشكك بما يرويه الراوى فلا يملك بينة للرد، وكان رد أبى هريرة (رضى الله عنه) أنه حفظ وهم نسوا.

فإن ساقوا حجتهم بقول الله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ﴿٦﴾**﴾ [الحجرات]، ليُستنبط منه أن المؤمن لا يُتبين نبؤه.

قلنا: هذا فهم أعوج، فليس فى الآية ما يشير إلى انحصار التبيُّن على نبأ الفاسق، وموضوع الكلام هو نبأ الفاسق وما يُعمل معه، وليس التبيُّن ومن يصدُق عليه، وفعل جواب الشرط ليس مقصورًا من كل وجه على حدوث الشرط؛ فإذا قال قائل: إذا جاءك محتاج يطلب طعامًا فأكرمه. ليس من مستفاده أن ينحصر الإكرام فى المحتاج الذى يطلب طعامًا، بل يكون الإكرام لكل محتاج ولغير المحتاج أيضًا، فلا دلالة فى الآية على ما يمكن أن يقال، وترداده من قبيل الجدل.

فإن قيل: قد ثبتت حجية خبر الواحد من فعل رسول الله ﷺ، فقد نقل الصحابة عنه ولم ينكر عليهم، وأرسل رسلًا وعُمَّالًا من آحاد الصحابة إلى سائر القبائل؛ ما يعنى الوثوق من خبر الواحد.

قلنا: هذا غلط فى الفهم أغمض من سابقه؛ فلا تثبت حجية خبر الواحد من فعل رسول الله ﷺ إلا إن أَلْزَم من أخبَره بعدم التثبت من خبر الناقل عنه، أو أن يمتنع التثبت لدى المخبَرين بالخبر عن رسول الله ﷺ إن هم أرادوه من كل وجه، وكلاهما لم يحصل، فلم يمنع رسول الله ﷺ أحدًا من التثبت، ولم يُفقَد لديهم السبيل ورسول الله ﷺ حى والناقل عنه حى والوحى قائم.

أما ما كان من رسول الله ﷺ وكل مخبِرٍ عبر ناقلٍ مصدَّقٍ لديه، فليس ملزمًا بحال أن يُقدِّم أمره عبر شخوص وأفراد متكاثرين، ولا أن يُلزِم من يصله الخبر بأن يتثبت منه؛ مادام ناقل خبره موثوقًا مصدَّقًا لديه، وما دام أمر التثبُّت لم يُشترط على منعه وبقى جائزًا على أصله إذا بدا ما يدعو إليه، ومادام أمر التثبت والسعى إلى رسول الله ﷺ غير متعذر من كل وجه؛ فيثبت جواز التثبت بإمكانه وخلو النهى عنه؛ لأن التثبت حال الرِّيَب أمر بدهى لا يؤمر به، إن أُمر به استحال إلى أمر بالارتياب – وهى من حكمة النبوة!

فإن قال قائل لعامل رسول الله ﷺ: لقد ظهر ما يريبنا فى لفظك، ولا نرتاب فى سعيك ونيتك، ولن نطمئن حتى نسمع من رسول الله ﷺ. فهو أمر لا يستحيل حدوثه، وليس مستساغًا لدى العقلاء أن تُردَّ رِيَب المخلصين بالإلزام والقطع، ولكن بمعالجة أسبابها وما يشفى صدور المرتابين منها؛ ما سلِمت مقاصدهم.

وكذا إن ظهرت على عامل رسول الله ﷺ علائم الخيانة أو خطل الرواية نفسه فى المقدار أو الزمان مثلًا، فليس السكوت عن ذلك مكرمة أو إجلالًا لرسول الله ﷺ؛ لأن الخيانة ممكنة من الناس فى حق الأنبياء؛ كالذى كان من امرأتى نوح ولوط، وكفعل عبد الله بن سعد بن أبى السرح مع نبينا ﷺ قبل أن يعود إلى الإسلام، وكما حدث مع القراء فى بئر معونة.

إنهم متى تطامنوا لحكم الشرع، لا يُستعتبون إن هم تحرَّوا وقد ظهر ما يريبهم، بل السؤال حال الريب من أهل الإخلاص حقه الشكران لا النكران.

إنهم لم يؤمروا بالتثبت، كما لم تؤمر الأمة بإنشاء علم للتثبُّت من الرواية عن رسول الله ﷺ؛ ولكن أمرَهم ظهورُ ما يُريبهم، فكان شكرهم وثناء الأمة عليهم – ويسمح بالتثبت لمن عاصر النبى ﷺ قيامُه فيهم!

لقد انقطع الوحى بموت رسول الله ﷺ، وانقطع طريق التثبت الذى لم يُؤمر به ولم يُنه عنه، فلم لم يُجرِ الأوائلُ النقلَ على ما كان على عهده ﷺ، وقد كان فى وسعه ﷺ أن يأمر بالتثبت عنه؛ فلم خالفوا ظاهر فعله إذًا ؟!

الجواب أولا أن ذاك فعل النبوة والحكمة؛ التحرى لا يُؤمر به ولا يُنهى عنه، بل يفرض نفسه بظهور الريبة؛ وهذا ما حصل؛ ارتأى المخلصون من عند أنفسهم بعد موته ﷺ وانقطاع مراجعته فيما يُنسب إليه – اختراعَ طريق لتحرى عدالة النقلة عنه وضبطهم.

وعلى تلك القاعدة كان فعل رسول الله ﷺ؛ لم يدعُ إلى التثبُّت من الرواة عنه ولم يشترط عليه، وترك الأمر لظهور الريب وهو قائم فيهم ﷺ.

بل لقد تحرَّى رسولُ الله ﷺ وصحابته (رضى الله عنهم) حال وجود القرائن التى تضطر إلى التثبت وهم قوم أحياء؛ من ذلك توقفه ﷺ عن قبول خبر ذى اليدين حين سلَّم عن اثنتين، فسأل ﷺ صحابته فشهدوا بذلك، فسجد للسهو.

ومثله ردُّ أبى بكر خبر المغيرة بن شعبة عن ميراث الجد حتى أخبره صحابى آخر، وردُّ أبى بكر وعمر خبر عثمان فيما رواه من استئذانه الرسول ﷺ فى رد الحكم بن أبى العاص، وطالباه بشاهد معه، وردُّ عمر خبر أبى موسى الأشعرى فى الاستئذان حتى شهِد له أبو سعيد الخدرى رضى الله عنه وعن الصحابة الأخيار أجمعين.

ولا يُستفاد من ذلك اشتراط التواتر، ولكن لا يقوم الدين على نقل الواحد الفذ بدايةً، ولو كان أبا بكر أو عمر؛ لأن خطأ الضبط يقع على سائر البشر، ولا ميزة فيه لتقى على فاجر، ولأن التثبت الذى حددته الشريعة باثنين فى سائر الشهادات، والذى يجرى أيضًا على أبى بكر وعمر - لا يسُوغ ألا نطبقه على نقل الدين نفسه من باب أولى، وهو أجل وأخطر!

إن الأمر بدهى جدًّا، ولهذا فعله الصحابة (رضى الله عنهم) كما مرَّ!

ويُستفاد منه ثانيًا القطع بأن خبر الواحد الذى أقروا بأنه لا يفيد العلم، أنه لا يوجب العمل بذاته أيضًا، فلا يقوم الدين على ما يبقى للعبد به على الله حجة، ولله الحجة البالغة!

فإن قيل: إن رواية الواحد عن رسول الله ﷺ لم يُزجَر عنها أصحابها، ولم يتحرَّ الصحابةُ كل نقل لواحد، وإنما تحرَّوا تلك الأمثلة التى ذكرت أو غيرها؛ هذا يعنى أنه لا يُلزَم كل ناقل بشاهد معه.

فأقول: هذا غلط فى الفهم كذلك، فلا يُستفاد من عدم التحرِّى براءةُ النقول ولا الطمأنينة إليها، وقد ذكرنا تشكُّك بعض الصحابة فى مرويات أبى هريرة (رضى الله عنه)، فلم تحضر الطمأنينة ولم يُتحرَّ الأمر كذلك. وتجويد أداة البحث بمفردات صحيحة أمر لا يُصادَر عليه، إن لم يظهر لأحد فى جيل فلا يُقعَد عنه فى كل جيل، وقد رتَّب الشافعى (رضى الله عنه) أصولًا وطرقًا حاضرة مبعثرة، لم يُنقد عليه فيها وإن لم يذهب من قبله إلى ما ذهب إليه؛ لأن الأمر بُلغة إلى الحقيقة وصحيح فى أصله.

إن الاستنتاج الذى افتكروه، فلم يدعُهم إليه إلا خشيتُهم إذا طُبق شرط الرواية على الصحابى أن يحجز خيرًا كثيرًا، وهو ما نُقل عن غير واحد من سلفنا رضوان الله عليهم، ولكن المقصد أن يبلغ الدين بتمامه، لا أن تغلبنا أشواقنا إلى الاستئناس بقول رسول الله ﷺ واتِّباعه وإثبات الانقياد لأمره، على إثبات ما ورد بغير الطريق الصحيح؛ لنكثر معه من إفراغ أشواقنا، فيمر إلى الدين ما ليس منه وتُظلم الحقيقةُ بمحبة الساعين إليها!

والحق أن شرًّا مما تخوفوه قد وقعوا فيه؛ فلقد ختم هذا المسعى بالصحة على كل ما نقله الصحابى الواحد؛ صحيحه وخطئه، فأُقر النقل إلى رسول الله ﷺ إقرارًا لا معقِّب عليه؛ فبقى الخلاف والجدل والتمذهب ببقاء الحقيقة موزَّعة بين النقول المتضاربة؛ ذلك عن عطب أداة البحث التى يُرهب من إصلاحها؛ خشيةً على الحقيقة التى لا يُخشى عليها!

وليس أدعى للضحك والبكاء معًا من خشية ناقص على الكمال، بل على الباحث أن يضع له المحكات التى تناسبه ليزداد الحق نصوعًا بقوة الأداة الكاشفة عنه؛ فلا يقال: لأن الدين قد بلغ يقينًا فالخطأ محال على الراوى الأول، ولكن يقال: لأن الدين قد بلغ يقينًا فالتحرى الصحيح فى نقل الراوى الأول سيُخدَم به الدين وينحصر به الخلاف وإن ذهبت صرامة الشرط ببعض المرويات.

ولا يرهبن أحد فيقول: يا الله، إذا قومَّنا الأداة حجزت الأداة الصحيحة دينك عنا. فهذا من أسخف القول وأبعده، بل الجدير أن تكون حدة الأداة شافة عن مراد الله بجلاء، فشرع الله أجلُّ من خشية ناقص على الكمال، ولن يفتقر الدين إذا أحكم الأداة إلى ما تحجزه؛ فكما قد يبلِّغ الراوى غير الضابط فيما دون الصحابى ما سمعه كما سمعه، ولو لمرات، فيضعَّف النقلُ بضعفه ولا يمنع ذلك عن تمام الدين، ويبقى فى نقل الشرع ما يعوضه - فكذا الحال مع الصحابى؛ ما يُخشى فواته يبقى ما يدعمه يقينًا؛ سواء بنقل آخر، أو بتواتر عملى، أو من غاية الأمر، أو بدعامة من قواطع العقل.

فالبلاغ عن الله لا يقتضى كمًّا به تمام الأمر والخبر، ولو ثبت إلى رسول الله ﷺ ألف حديث فقط فبها تمام الدين يقينًا؛ لأن صحة الثبوت تحكم على المنقول بالتمام، ويقينية التمام لا تقضى على مروى الراوى الأول بصحة الثبوت، أى ما يثبت عن رسول الله ﷺ صحيحًا به تمام البلاغ يقينًا، وليس العكس صحيحًا.

وسبيل الاستيثاق ماضٍ عند راغبى الحقيقة لا يستنكفون عنه ولا يستكفون منه إلى يوم القيامة، وهو عين ما اجتهد فى الوصول إليه الأولون، فالحق الذى كان مرادهم وبذلوا لأجله جهدهم فى صيانة الشرع ونقله والله حسيبهم - لسنا مُعفَوْن عن أن نسلك إلى غايتهم فيه، وكل بناء ابتُنى لخدمة الدين وكشف التحرى عن خللٍ فيه - جاز الهدم منه لخدمته كذلك، ومحاولة الوصول بالإثبات إلى اليقين أمرٌ لا يقف دونه مخلص؛ ما بقى فى الإمكان زيادة لمستزيد، ولا حجة لمخذِّل بين يدى ربه، وليس لأحد وصاة على البحث متى صحت نُقوضه وافتراضاته وأدواته وسلِمت الغايات، والله وحده العليم بالنيات.

***

والفرض ذاته والاستنباط عنه، اللذان منعا من خضوع الصحابى لشروط الضبط - منعا أيضًا من الاحتكام إلى قاعدة معقولة فى عدالتهم، فالصحابة عدول فى مجملهم لا ريب، وأقرب الظن بأحدهم ألا يكذب على رسول الله ﷺ، ولكن ذُهب بهذا الفرض الصحيح مذهبًا متطرفًا؛ فجُعِل محكُّ الصحبة والعدالة فيهم رؤية النبى ﷺ مرة والسماع منه مرة.

إن الأمر لا يخلو من سرفٍ لُوِيت له النصوص وفُسرت على غير ما تحتمله؛ لقد وضعوا للعدالة حدًّا لا يمر على النفوس سهلًا؛ جعلوا من رأى النبى ﷺ وسمع منه مرة واحدة عدلًا موثوقًا بالضرورة، وإن لم يُعلم اسمه أو اختُلف فى اسمه، وأن النقل عنه صحيح لا يأتيه البطلان؛ لأن ناقله بلغ العتبة التى لا يُبحث فيما وراءها!

تلك دعوى صارمة كان الأجدر أن يُحذر منها؛ إذ ليس فى وسعها أن تغالب الواقع إذا خالفها، ويكفى أن نذكر منهم أبا الغادية الجهنى، وهو قد رأى رسول الله ﷺ وسمع منه، وحضر بيعة الرضوان، أى هو صحابى عدل على شرطهم، وهو قاتل عمار بن ياسر (رضى الله عنه) الذى تواتر فى حقه حديث رسول الله ﷺ: «تقتلك الفئة الباغية». وهو الذى رُوى عنه أنه كان إذا استأذن على معاوية يقول تبجُّحًا: «قاتل عمار بالباب». وكان يصف قتله إذا سُئل عنه لا يبالى بذلك كما روى عنه أيضًا، وقد رُوى عن النبى ﷺ قوله: «قاتل عمار وسالبه فى النار».

أبو الغادية هذا هو هو من روى حديث النبى ﷺ: «أيها الناس، إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام ... لا ترجعوا بعدى كفارًا يضرب بعضكم رقاب بعض»! بعد أن روى عن رسول الله ﷺ النهى عن القتل، إذا هو يتجاسر على قتل من تواترت الروايات ببغى قاتله، ومن رُوى أن قاتله إلى النار!

السؤال: هل هذا عدل مؤتمنٌ ذو دين؟! ألا تنخرم قاعدة الصحبة وعموم الرضوان أمام هذا القاتل المتبجِّح؟! ألا يدعونا هذا إلى إعادة تكييفها بشروط أقل حدة؟

ولا مزيد سرد فوق هذا، فيكفينا لإثبات خطأ تلك القاعدة فعل رجل واحد نسبوا له الصحبة تصدُق عليه قاعدتهم.

فإن قيل: لا ننكر حدوث كل ذلك، ولكننا فقط نعصمهم من الكذب عن رسول الله ﷺ.

قلنا: عصمتهم فى النقل هذه نسج خيال، لا برهان لأحد عليها إلا من الاستنباط الخاطئ الذى فروا إليه وسبق ذكره، وبفعل الرغبة المشبوبة فى الإكثار، والموران السياسى فى تلك الفترة الذى دفع الأوائل إلى القفز على الخلافات بجرة قلم، وتنزيه كل من رأى رسول الله ﷺ.

فإن قيل: حال افتقاد الأداة نعود إلى الأصل فيهم.

قلنا: هذا هو الحق المبين. والأصل فيهم ليس أن جميعهم مزكًّى أو فى رتبة واحدة بنص الكتاب، فلمَ يكونون فى العدالة سواء؟ فليُرجع فى ذلك إلى الكتاب والحديث، فهما المرجع الذى يزكيهم ويضعهم مواضعهم، ولا يحتاجان لفروض فوقهما فنكتفى بهما.

وربما كان عذرُ الأوائل فى الظروف السياسية التى كان الصحابة محورها، فلم يُتحمل أن يُخدش جناب الصحابة رضى الله عنهم وسط تشغيبات ودعاوى الفرق الأخرى؛ فقوبل بعض تطرُّف المتنقِّصين بتطرف أشنع من المتزيدين!

بناءً على هذه المقدمات، فلا معتصَم بغير ما أثبته القرآن من تزكية عموم المهاجرين والأنصار، أما من تبِعهم فمشروطٌ اتباعه بإحسان، وآخر حدِّهم الحديبية، التى لا هجرةَ بعدها ولا نُصرة؛ قال تعالى: **﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِى سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ (٧٤) وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدُ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنْكُمْ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِى كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (٧٥)﴾** [الأنفال].

وقال تعالى أيضًا: **﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِىَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِى تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (١٠٠)﴾** [التوبة].

وقال: **﴿لَقَدْ رَضِىَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِى قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا (١٨)﴾** [الفتح].

فثبوت العدالة أصلٌ فى أفراد من هاجر أو نصر حتى يثبت العكس، فإن لم يوجد ما يُثبت العكسَ كان الأمر على أصله بتقرير القرآن، أما من سواهم ممن رأوا النبى ﷺ، فمشروط لعدالتهم كسائر الناس ثبوتُ حسن الاتباع؛ بمواقفهم من الأحداث المنبئة، وإقرار من ثبتت عدالتهم، أما من جُهل حاله، فهو كالراوى مجهول العين على شرط المحدِّثين.

ثم أقل من يصح اجتماعهم من الصحابة على روايةٍ تحمل الشرع – رجلان متفقان فى الضبط، أو رجل وامرأتان، إذا اعتبرناهم شهودًا كسائر الشهود على ما أتت به الشريعة؛ ممن الأصل فيهم الخير بنص الكتاب ولم يثبت عنهم غير ذلك؛ ممن ثبتت عدالتهم وزكَّاهم الله تعالى ولم يغيِّروا؛ وهم زمرة المرضيِّ عنهم من المهاجرين والأنصار حتى الحديبية، ذاك الأصل فيهم حتى يثبت فى أحدهم ما يُنقض به هذا الأصل؛ بما يخرم شهادته، أو بشهادة اثنين منهم أيضًا، قولًا أو عملًا، فلا يُحمل عنه الدين يقينًا.

ثم يليهم الفريق الثانى ممن اتبعهم بإحسان، وثبت ذلك بشاهد التاريخ ومواقفه، واتفاق اثنين ممن هاجر أو نصر، قولًا أو عملًا، دون ظهور مخالفَيْن منهم، وتنخرم عدالة أحدهم ولو كثُر الشهود له بشهادة اثنين عليه، قولًا أو عملًا، فلا يُحمل بذلك عنه الدين بيقين؛ لأن مرجِّحه ثبوت الاتباع بإحسان، ومن شهد ضده اثنان من المهاجرين والأنصار لم يغيِّرا – لا يثبت له ذلك بالقطع.

ولعل هذا هو الطريق الشرعى فى النقل فى حده الأدنى؛ عدالةً وضبطًا، الذى لا نحاجَج أمام الله به من حيث الأصل!

هذا من حيث الأصل؛ ولا يكون هذا الأصل (فى الضبط خاصة) حاكمًا إلا فى غياب شبهة التدليس، أو العلة العقلية التى تنقض منطق الرواية، فالتدليس والعلة العقلية لهما مدخل فى نقض منطق الرواية؛ ولو جاءت تواترًا!

أما الرواية فيما دون الصحابى، فينبغى أن تتواتر فى طبقاتها وفى مختلف طرقها على ألسنة من ظُن بهم العدالة؛ متفقين فى الضبط بشروط التحمل والأداء؛ فتبلغ حد التواتر بمجموع من رووا فى مختلف طرق الرواية وليس التواتر فى كل طريق منها؛ لكون عدالة من شُهد لهم بالعدالة فيما دون الصحابة لم تثبت بالنص المتيقن؛ فلزم التواتر - وأثبتُ من ذلك ما تحقق فيه التواتر بين فرق المسلمين.

فالإشهاد بصحابيين عدلين متفقَيْن فى الضبط على ما أتت به الشريعة، فإذا ثبتت عدالتهم بلا شبهة تدليس أو ناقض عقلى؛ رجح نقلهم، فإذا تواترت الرواية بين فرق المسلمين على اختلاف مواقفهم، واجتمعت شواهد العدالة والضبط فيمن دون الصحابى منهم؛ تأكدت صحة النقل والإشهاد!

فإذا استخلصنا هذا الثابتَ عن طريق برهانى صحيح من سنة رسول الله ﷺ؛ أقمناه شاهدًا على ما كان من الرواية قبلُ، فحاكمنا إليه الآحادى الظنى وما لم يُنقل عبر الثقات بالتواتر، فلا يمنع من لحوق الصحيح والحسن الذى لم يثبت على الشرط الجديد به؛ ما اعتبرنا المتيقنَ عمدةً للرواية لا تُخالف، ولا يأتى عليه جديد لا يعرفه.

فالمرويُّ الذى لم يأت عبر الطريق المتيقن إذا هو خالفه كان مردودًا، وإذا شهد له المتيقن صار بين راجح ومظنون، ولا يجب عن قبول الزيادة فيهما اعتقاد أو عمل، وإذا أتى زيادةً ولم يكن ما يشهد له؛ رُدَّ وحُكم ببدعيته، ليس من عند الصحابى، ولكن جُهل أصله ولم يُستوثق منه، فلا يقوم على مثله الشرع!

***

إن الاستيثاق من نسبة القول إلى رسول الله ﷺ مهمة ماضية إلى يوم القيامة، بلا تعظيمٍ لميراث أو أشخاص على دين الله؛ شريطةَ أن يُقدم من يقدم على أمر كهذا سالم الصدر تجاه الصحابة رضى الله عنهم، وأن يعرف أقدارهم، وأنه على سبيلٍ ابتدأه علماء الحديث؛ وإن خالف طرائقهم فى سلوكه؛ لا يتجاسر عليه بالتشهِّى ولا يقعد عنه تهيبًا وتشهِّيًا، ولا يُقدم عليه إلا ونصرة الله غايته والحق إمامُه، فإذا استبان له وجهٌ صواب بعدها؛ فليصدح به وإن وُوجه بأكثر الأحياء.

هذا بشأن نقل السنة، أما القرآن، فمقطوع بكماله فرضًا وبنص الكتاب، ثابت بلفظه تواترًا، لكن لم يسلم النظـرُ إليـه من جرائر الهوس بالنُّقول، وغياب النظر إليه بكونه صلة لا تتبدل ولا تخلو من فائدة، وأنه نص مولِّد للمعنى؛ تنمو فيه الدلالات وتتحرك مع الزمن بما يناسب طبيعته الفوقية والحقيقة المطلقة المنضـوية فيـه، وذلـك ضـمن شروط اللغـة؛ فتقدمت السُّنة عمليًّا على كتاب الله، وهوَت بنا الدركات وقد تأخَّر الكتاب لتفسير السُّنة، ثم تـأخر نقـد المـرويِّ مـن السنة خشيةَ الاجتراء على الصحابة، ثم تأخر نقد من ينسبون له الصحبة لعصـمةٍ فى النقـل مـدعاة لم تـرد فى كتـاب أو سنة، ثم تأخر نقد تلك العصمة حفظًا بظنهم للسنة - هكذا الدور! فاستمر النقل بثغر لم يُسد، وسـبقت عمليًّـا رتبتُـه الكتاب!

وظُنَّ أن من كتاب الله ما انتفت فائدته وانقضى القصدُ منه، ولم يسعف الأوائلَ تصورهم بأن صلة الله بخلقه على وجـه الكمال، وأن كل نص فى كتاب الله لا يجدُّ عليه ما يطمره بالكلية، فيبقى فاعلًا ذا رسالة ولابد، دون أن يطعـن ذلـك فى تدرُّج التشريع أو مراعاة الظروف؛ فلاعتبار الظروف يقعُ النسخ من قول رسول الله ﷺ عـلى قولـه، ولكـن لا ينسـخُ قرآن قرآنًا ولا سنةٌ قرآنًا، حتى يُعطَّل نص الكتاب! وأن النسخ فى كتاب الله هو إعادة تكييف لرسالة النصـوص التـى جدَّت عليها نصوص أُخَر، دون الخروج بها عن دائرة موضوعها.

فما من نصوص الكتاب إلا وله مؤدًّى فوق القراءة والتبرُّك، لا ينقطع عن فائدة بأمر أو خبر من كل وجه، وإنما أقصر الأوائلَ عن ذلك عدم النظر من حيثُ إطلاقية الصلة، فقالوا بأن من النصوص ما تعطَّلت وبقيت كتابةً، فصارت إلى مجرد التبرُّك، وانقطعت عن الإخبار عن الله من كل وجه؛ وهو قولٌ سخيف لا يُدرى كيف نُطِق به اللهُ برىء منه!

كما لم يسعفهم تصورهم أن كلمة الله وقد تمت صدقًا وعدلًا؛ يقول تعالى: ﴿**وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا * لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَالسَّمِيعُ الْعَلِيمُ (١١٦)**﴾ [الأنعام]. أى بتمام صدق محتواها، وبمساواة الناس فى مخاطبتها لهم عدلًا؛ فكل إنسان بها مخاطَبٌ موصول، وأن المحكوم عليه فى شرع الله هو جنس البشر بقدر ما وصلهم من الخبر عن الله، وبقدر اتباعهم غاية الأمر، ويحصل الجزاء لكل إنسان على قدر ما بلغه من دين الله تعالى!

فالدين عند الله هو الإسلام، ولكن يُجرَّد الخبر والأمر من مضمون الصلة صعودًا إلى الحد الذى يزول عنده مانع الجهل أو الضعف لدى كل إنسان؛ ليبقى دوام اتصال البشر بربهم، وتحضُر صلة الله بخلقه دومًا، ولا يمنع عنها مانعُ الجهل بها. حد ذلك الأدنى ما يرسَخ من معطيات مباشرة فى نفس كل إنسان؛ من الإيمان برب خالق عظيم، ووجوب فعل الخير، ثم الجزم بأن من يؤمن ويفعل الخير لن يقع عند الخالق العظيم موقع من لم يؤمن ولم يفعل.

تلك الفطرة التى غُرست فى النفوس وذُكِرت فى قول الله تعالى: ﴿**وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِى آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ**

(١٧٢) أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ (١٧٣)﴾ [الأعراف].

فنفى الله بهذا الإشهادِ الغفلةَ عن إيمانهم بربٍّ عظيم، وأنهم مُساءلون عن ذلك يوم القيامة على كل حال، ثم أنذرهم فى الدنيا أنهم حين يتبعون من أشرك من أسلافهم؛ فإنهم لا يهلكون حين يهلكون إلا وهم معاندون لبواعث الهدى ورسالات السماء التى تُبيِّن لهم الحق من الباطل وتعود بفِطَرهم إلى الجادة!

وقول الله تعالى: **﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (٦٢)﴾** [البقرة]. وقوله تعالى: **﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (٦٩)﴾** [المائدة]. وقوله: **﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (١٧)﴾** [الحج].

لقد ضمَّنت الآيات «الذين آمنوا» لتثبت أن بقية الأصناف مغايرون لأهل الإيمان بمعناه المعروف، وأن لهؤلاء إلى رحمة الله سبيلًا، وهو الحد الأدنى الذى يتَّفقون فيه (على جهلهم) مع أهل الإيمان، دون معاندة أو كفران. ثم لم يُضمِّن القرآن «الذين كفروا» فى فُسحة آيتى البقرة والمائدة، ولا فى فصل آية الحج؛ لأنهم ليسوا صنفًا مستقلًّا مخاطَبًا بالآيات، وإنما هم من انقلب على فطرته ومعرفة الله فى حدِّها الأدنى منهم، ومن جحد الحجة منهم بعد أن وصلته!

فيبقى التكليف لازمًا على البشر فى حده العام الذى لم يُفصِّله الإخبار أو يُحدِّده الأمر؛ بالإيمان برب عظيمٍ متعال، هو الذى يُفزَع إليه عند الرغَب والرهَب، وإن بعُد عن صفة الحق التى أتت بها الرسالات.. ثم تصوُّر القيمية فى السلوك التى ينظِمها العرف، ويُعليها مستوى الوعى لدى الجماعات البشرية بالصحة والخطأ.. ثم تصوُّر نوع من الجزاء الحسن لمن آمن بوجود الخالق العظيم ومن أحسن وتعفَّف فى مخالطة الناس.

وفيما سوى تلك المعطيات الثلاث، فإنه لا يقع العقاب على من تجاوز ما لم يرد الأمر والخبر عبر الرسل؛ فيُجازى بالخير من التزم بمؤديات هذا الإيمان، ولا يجازى بالسوء من ترك..

أما من عاند تلك المعطيات الثلاث، فإنه يقع عليه نوعٌ من عقاب فى الدنيا أو فى الآخرة، وإن لم يكن قد أُرسِل رسولٌ؛ لأن جميعها لا يغيب بغياب الرسالات، وإثباتها لم يكن مهمة الرسالات؛ فدعوة الرسل هى توحيد الخالق لا الإنباء به من بعد جهل – تلك المعطيات المباشرة هى فطرة الله التى فطر النـاس عليـها، لا يشذُّ عنها إلا معاند مستكبر.. فإذا

ما حضرت الصلة والرسالة؛ لزم عنها استحقاق الحساب ثوابًا وعقابًا، فإن بقيت الجهالة فى المؤمنين بها عن غير تخلٍّ أو تقصير؛ فإنه يبقى أصحابها فى الفسحة نفسها!

فالدين المهيمن يعُمُّ البشر جميعهم، ولا يخرج إنسان عن حكم الله ومحقوقيته إليه بحال؛ ذلك من تمام حكمة الله ورحمته ولطفه بعباده، وأنه هو الحق، وأن ما يدعون من دونه هو الباطل، وأن الله هو العلى الكبير.

(٥)

المضمون المخاطب بصفة الكمال

(الخبر والأمر)

وعند النظر إلى الخبر والأمر فى صلة الإسلام، نجد أن المسلمين قد فاقوا فى التعامل مع الأخبار، فأقرُّوا بانحصار الخبر على ما جاء عبر الصلة وتشدَّدوا فى ذلك، وقد أتت الأخبار جميعًا بتنزيه الله تعالى وتمام علمه وقدرته، وعقِلوا تنزيه الله وردُّوا المتشابه إلى المحكم بناءً على ذلك.

ولقد نظروا إلى الأمر الإلهى باعتباره غائيًّا قيميًّا نسقيًّا، فاستقرَوا من الأوامر كليات قايسوا عليها، لكن لم ينشأ الدرس الأصولى بافتراض قوالب عقلية أسبق تحكم نسقَ الأوامر والأخبار، يكون كاملًا عن الله ضرورةً، وإنما مُويزت الأوامر والأخبار بطرق عقلية تحت خطاب اللغة؛ ما سمح أن يُنقل بعض الأمر الغائى كما يُنقل الأمر الذى ينزل منزل الخبر، والأمر الغائى معقود بغاية خارجه تحدِّد ثابت الأمر ومتغيره، فلا يُنظر إلى الأمر فى ذاته فقط بل باعتبار غايته وموقعه منها؛ فصار يُنظر إلى بعض الأمر الذى ينزل منزلَ الخبر إذا هو رافق تعليلًا أو شابه غيره - وكأنه أمر غائى مُعلَّل، فأخذوا فى تعليله واستحسان بعض عِلله على بعض، وحدُّ الخبر وما ينزل منزله التسليم به وغايته ذاته؛ لأنه نقلٌ لما هو كائن، لا تفرضه علة ولا يوجبه القياس، وجريان ذلك مجاوزةٌ أوجدها عدم التفرقة بين حيثيات ومضامين الصلة، وغياب النظر إلى هذه القوالب العقلية الأسبق!

عدم التفرقة هذا أدى إلى النظر إلى نص الرسالة باعتبار جامع، هو اللغة، فدُرست نصوص القرآن والسنة بكونها نصًّا لغويًّا، فقُسِّم النص بين عام وخاص، ومحكم ومتشابه، ومطلق ومقيد، ومجمل ومبين، وحقيقة ومجاز، وهو نظر ضرورى لا شك، ولكنه أداة فهم للغة الإخبار والأمر لا تُغنى بذاتها عن النظر إلى قوالب الأمر والخبر التامة عن الله التى تكشف عنها اللغة، والاعتراف بتمايزها وطريق فهم كل منها، فموقع اللغة تحت تقسيم الإخبار والأمر الغائى، ويخلط خلطًا شنيعًا من يدرس النص الدينى بتجاوز قسميه المتمايزين عبر اللغة وحدها.

فالنص الدينى يحمل غرضًا من خبر يُسلَّم به وأمر يُعمل بمقتضاه تحملهما اللغة، للخبر والأمر فيه لحاظا نظر مختلفان وخصيصتا كمال ضرورية، فلا تُدرس لغةُ النص بذاتها قفزًا على هذا التمايز، بل تُدرس فروضهما فى ضوء اللغة!

ولو تخفَّف البحث قليلًا من الجدل اللغوى، ونُظر إلى الصلة ابتداءً بكونها تحمل خبرًا وأمرًا متمايزَى الصفة، وإلى الصفات العقلية الحاكمة على التعبير اللغوى الضيِّق مهما اتسع؛ لحدَّ ذلك كثيرًا من تشعُّب النظر فى مبحث الدلالة فى أصول الفقه خاصةً، ولحدَّ كذلك من أكثر النزاعات التى أوجدت الفرق وعدَّدت المذاهب وطرق النظر والاختلافات العقدية والفقهية إلى يومنا!

ولقد ترتَّب عن مفارقة النظر الصحيح من مشكلات البحث وانقلاب الفهوم ما نصطلى بناره إلى اليوم؛ فكان من عدم خلوص الأمر من الخبر، كما قلنا، أن عومل بعض الأمر الذى ينزل منزل الخبر كما الأمر الغائى، فكان البحث عن علله والمقايسة عليها واستحسانها، وكان الإنكار على ذلك من خصوم الشريعة، وحدُّ هذا الأمر التسليم. وعومل بعض الأمر الغائى غير الثابت كما الخبرُ من حيث الثبوت والدوام لذاته متى صحَّ، وغاب النظر إلى الأمر من حيث لزوم التصاقه بغاية خارجه، تضع بفروضها ثابتها ومتغيرها، وكان على ذلك الإنكار من خصوم الشريعة كذلك.

والأمر ما كان إنسانيًّا حكيمًا فهو كلى غائى يمكن تعقُّله، واستيعاب الفعل الإنسانى لا يكون إلا باستيعاب غايته ضرورةً وبدايةً، وأمر الله لا يكون إلا غائيًّا كليًّا معقولًا، واعتباره كذلك يلزم عنه تصور غاية كلية، تكون واضحة كل الوضوح، لتكون نهايةً مسلكية لكل المقاصد والغايات التى بينها وبين الأوامر المفردة والغايات الجزئية، يكون باتباعها طاعة الحكيم الذى أصدر الأمر بها، هذه الغاية تنظِم مجمل الأمر، فتضع فروضها وثوابتها ومتغيراتها، فيثبت الأمر بعدها بثبوت ما يحققها، ويتغير المتغير خضوعًا لفروضها كذلك، اتساقًا مع بنيتها لا إقحامًا عليها ولا نقضًا لإحكامها.

إن مسلك البحث الصحيح الذى لم يُسلك إليه فى جانب الأمر، هو البحث عن تلك الخلفية والغاية الحكيمة وفِقه فروضها وقواعدها، والاستنباط منها نزولًا لتنظم وتموضع سائر الأمر؛ ثابته ومتغيره، والذى حدث كان بطريق مقلوب!

إن علماء الأصول انطلقوا فى بحثهم ليس عن الغاية الكلية والبحث فى فروضها التى تنظم جميع الأمر الغائى، ولكن بالنظر إلى قيمها الضرورية والمتغيرة، فاستقرَوا من جزئيات عن النبى ﷺ بعضها ترجمة عرفية وظرفية وبعضها لا يتصل بالأمر الغائى أصلًا - قواعدَ وأصولًا تحكم الأمر ويُقايَس عليها، أى صعدوا من الجزئيات، التى بعضها متغير وبعضها غير مخاطَب بهذا النظر، إلى كليات أصَّلوها فاستنبطوا منها، فصيغت كليات بعضها صحيح وبعضها غير مكتمل باستنباط غير مكتمل؛ لانبناء بعضها على غير الغائى، وعلى الظرفى والعرفى المتغيِّر الذى لم يُعتبر فيه التغير، وقُطع فى ظل ذلك عن الخلفية السلوكية والغاية الكلية ذاتها. وقد وضع القرآن الغايةَ وألمح إلى فروضها فى أشمل آية نظمت غاية السلوك الإنسانى، فى قول الله تعالى: **﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾**[الحديد: ٢٥]. وسيبين الباب الثانى من الكتاب عنها بجلاء إن شاء الله.

وكان من الآثار الوخيمة لهذا النظر المقلوب، أن نُسبت إلى الدين بعض انطباقات الغاية العرفية والظرفية، وقد تبدل من الأعراف وارتفع من الظروف، وتحجَّر الرأى على تلك الانطباقات؛ دون النظر إلى ما يمكن أن يصدق على واقعنا أمرًا ونهيًا، بخصوص المعنى الذى سبق الأمر والنهى بشأنه!

ولقد ندَّ عن قياس الأصوليين نظْم سائر الأمر، فوقفوا أمام حوادث وجدوا أنه لا يستوعبها قياسهم؛ لمجرد أنها ليست ضمن الجزئيات التى استقرَوْا منها؛ فلجئوا إلى ما أسموه المصالح المرسلة، ولم يكن افتراض غاية تحكم بالمصلحة وراء القياس إلا عودة إلى الأصل الذى أغفله الدرس، ودليلًا على السعى المقلوب، ولو صيغت الأصول استنباطًا نسقيًّا من الغاية لأُمسكت الحقيقة من معاليها، ووجدت كل طارئة فى النسق حلًّا أمام الفقهاء وصغار الدارسين.

وكان من هذا المسعى المقلوب أنه لما استُقريت قواعد لأدلة الأحكام لم تكتمل صحتها؛ افتقرت إلى قواعد أُخر تُنزل الأحكامَ على المكلَّفين، وسُميت قواعد فقهية وتُوسِّع فيها، ولو سلكنا المسلك الصحيح لنزلت الأوامر على المكلفين تامة بطبيعتها وشروطها، ولكن التشوُّش فى تصور قاعدة الأصل أفقرها إلى قواعد للفقه، وسيتضح فى بقية هذا الكتاب كيف أن النظر الصحيح غنىٌّ عنها! فالتصور الصحيح يفرض تقسيمًا للخبر والأمر، بأصول وكيفيات وشروط، هى بمجملها دلائل للأحكام؛ لا يحتاج المكلَّف مع نصوص الشرع إلا مجرد العلم بها ولا مزيد!

ثم كان من هذا المسعى كذلك، أن نشأت نزاعات أصولية وفقهية لا يخلو منها عصر ولا مصر، بل ولا يوم فى أى مكان! وكان منه كذلك أن حُصر الفقه فى فئة من المسلمين، وقد تعقَّدت وتشعَّبت القواعد والأقيسة ومادة العلم، فلم تتحصل للكافة، فأعجز الفقيهَ عن الفقه حملُ الأخبار بجريرة التصور المقلوب، ثم نشأ عمليًّا عن هذا الركام الضخم ما جاء الإسلام بهدمه.

وفى ظل تعقُّد الأدوات واختصاص بعض الناس بها؛ فرض بعضهم أبغض الفروض وبليَّةً لم نزل نعانى آثارها، فأجازوا للبالغ العاقل التقليد؛ فرضوا فرضًا خاطئًا لمعالجة طريق النظر الخاطئ المقلوب، فجعلوا الوصاية على العقول شرعًا! ولو سارت الأمور مسارها الصحيح لبُسِّطت الأدوات وتيسَّرت مادة العلم.

ثم كان من هذا المسعى بعد ذلك أنه لم يُظهر حلًّا متماسكًا لأى من مشكلات الواقع الإنسانى، وصار معه الحديث عن حل إسلامى أقرب إلى الشعور الصادق منه إلى الواقع المتحقق؛ لأن الحل إنما يتأتى عن خلفية معرفية بتصور نسقى وفرض منطقى، وانقلاب النظر يفتقر إلى الخلفية النسقية الصحيحة، واستكناه الدين لحل أية مشكلة إنسانية على طريق النظر القديم إنما هو بتتبع الجزئيات التى لم يحسموا العرفى والظرفى فيها من الأبدى، وهم قد أصَّلوا على أساسها؛ لتحجز عن الحل مشكلاتُ البحث الدخيلة عليه.

وفى الجملة، فإن كل أداة افتكروها، وكل إشكال فى البحث – هى عن غياب النظر إلى إطلاقية الدين، وعدم الفصل بين خصيصتى الخبر والأمر، والانقلاب فى دراسة الأمر، والابتعاد عن الغاية السلوكية وأطرها النظرية التى تحكم سائر النشاط الإنسانى وتقيِّمه.

(٦)

معارضات

والعلم مؤدًّى عن حسن الاستنباط، ثم تصحيح لطريق الاستنباط متى بدا خطؤه؛ فقدْرَ ما صحَّ طريق الاستنباط أوصل إلى علم صحيح، وقدر ما أخطأ ابتعد عن جادة الصواب، ولا يمكن بحالٍ أن نُصادِر على طريق استنباط عقلى يدَّعى الصحة، دون الاحتكام فى الترجيح إلى دليل العقل بالضرورة؛ لأن الاستنباط عمل عقلى محض، لا يصادِر قديمُه على جديده إلا بدليل عقلى، ولا يُبطل جديدُه قديمَه إلا بدليل عقلى كذلك؛ لأن طريق الاستنباط العقلى مُختَرَع، وكل طريق عقلى مخترع لا يثبت إلا بحجة عقلية، وقد يُستبدل غيرُه بحُجة أوثق. والذى نسعى إليه هو تجديد لطريق البحث والاستنباط؛ فإذا كان فيما نقوله ما يُنقَض فمرحبًا - إن نُقِض كله رجعنا وإن نُقِض بعضُه تبِعنا!

ومع ذلك، فالإجماع إشكال إنسانى قديم؛ يبحث فى كل ثقافة عما يبرره، فيخضع له الاستدلال الخاطئ بما لا يُقيمه تارة، وتُلوَى له أعناق النصوص بما لا تحتمله تارة أخرى، ولا استحالة عقلًا أن يُجمِع الناس على خطأ، ولكن المستحيل حقًّا - ليس غياب الناس عن الحقيقة فى عصر من الأعصار - ولكن غياب طرق الوصول إليها، فقد تغيب الحقيقة بغياب الإنسان عنها لا بغياب طرق الوصول إليها؛ أى بعيب فيه وتقصير منه لا بتقصير فى حضور أدوات الوصول إليها، وهذا أسُّ الفهم المقلوب.

إن المحال هو انقطاع الطرق التى تمكِّن الإنسان من أن يصل إلى الحقيقة عن الله فيُقطع عنها دونه؛ لأن انقطاع طرق الوصول إلى الحقيقة منقصة فى حق الخالق - تعالى الله عن ذلك، وليس محالًا فى ضوء ذلك أن تغيب عن الإنسان حقيقةٌ لم يُعمِل فى سبيلها أدواتها الحاضرة؛ لغياب وعيه بها، فترةً تطول أو تقصر، حتى ينضج وعى الإنسان وتعتمل أسباب تمكُّنه من أدواتها بتقدير الله تعالى.

فالأصل أن تجهد للحقيقة العقولُ والنفوس، وتُمتحن فيها وقد حضرت مفاتيحها، لا أن تتلقاها العقول والنفوس تلقِّيًا باردًا؛ ليظهر الإنسان الحق الذى يُرهق عقله ويُغالب منازعه وإلفه ويتحرَّر للحقيقة من موروثه، وليظهر كذلك ناقص الإنسانية، ذاك المَسوق بإلفه وموروثه والأوصياء على عقله، بلا مسوغ إلا من كونه إلفَه وموروثه، ومن ثقةٍ بأهل الثقة لديه!

والحقُّ أنه لم تُنحر الحقيقة فينا بنصْل هو أمضى من دعوى الإجماع، ولم تُقيِّد من المسلمين عقولَهم على ذلك دعوى أشدُّ خواءً منها!

إنهم يسوقون دومًا قول الله تعالى: ﴿**وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا (١١٥)**﴾ [النساء]، ولا حجة لهم فيه إطلاقًا؛ فلقد مزجوا بين

سبيل المؤمنين وبين المؤمنين أنفسهم، ولو قُصد من الآية أن الاتباع أصالةً لاجتماع المؤمنين لا لسبيل به يُعرفون؛ لسقطت لفظة ﴿سَبِيلِ﴾، ولجاء النص: (ويتبع غير المؤمنين). ولحُسم الأمر حينها وفق ما يزعم الزاعمون، وظهر أن اتباع جماعة المؤمنين حُجة فى ذاته. ولو قُصد كذلك من الآية أن الاتباع أصالةً لاجتماع المؤمنين لا لسبيل به يعرفون؛ لما كان الوعيد بـ ﴿نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى﴾ بـ «ما» التى تعود على السبيل، ولأتى النص: (نوله من تولى).

وسبيل المؤمنين إنما هو وصف لما سبق من الكلام، وهو عدم مشاقة الرسول ﷺ بعد استبانة الهدى؛ من سلكه فقد سلك سبيل المؤمنين، ومن لم يسلكه لم يفعل.

ثم لو اجتمع الناس على سلوك سبيل المؤمنين كذلك، لم تكن ملازمةُ المؤمنين للسبيل الصحيح داعيًا ولا مسوِّغًا لجعل الاتباع لهم بالأصالة، بل الاتباع كان وما يزال للسبيل الصحيح الذى ينبغى أن يسلكه كل مؤمن، وهى تفرقة دقيقة ينبغى أن تحضُر فى ضمائر المخلصين!

وسبيل المؤمنين الحق هذا، لا يقطع بالصحة لما خلُص إليه أهلُه؛ لأنه وِجهة إلى الحقيقة تليق بأرباب الحقيقة، لا تقطع بالتمام لما استبان منه؛ ولكن من جاهد فسلك سبيلًا يلتمس به الحق واتباع الرسول ﷺ، فهو بسبيل المؤمنين وإن لم تتم له استبانة الهدى وهو معذور، ومن سعى بما لديه من الهدى لاتباع الرسول ﷺ، فهو فى فسحة ما لم يظهر للهدى سبيلٌ هو أوثق، أما من يُشاقق الرسول ﷺ فيما استبان من الهدى، ومن يعاند طريقًا للهدى قد تبيَّن، فهو مَن ليس بسبيلهم وإن زعم - وهذا لُباب ما نقول به!

أما قول رسول الله ﷺ المُحتجُّ به: «لا تجتمع أمتى على ضلالة». وغيره من الأحاديث التى فى معناه، فأكثرها لا يصح، ولا حجة لهم فيه كذلك، وهى أوهى دلالةً على مذهبهم من السابق، فهو يعنى عصمةَ أمته من أن تجتمع على الضلالة، ويُقرُّ بمفهوم المخالفة أن بعض أمته قد يجتمع على ضلالةٍ، وقوله ﷺ «أمتى» إما أن يُقصد بها أمته وقت البعثة؛ أى من أسلم وقت حياته وكانوا للنبى ﷺ أمةً فى حياته، وهو ما تشير إليه مروياتٌ كثيرة، أو أن يُقصد به أمته من بعثته إلى قيام الساعة؛ فالمسلمون فى كل عصر هم بعض أمته ﷺ، والمسلمون فى كل قطر هم بعض أمته.

أى أن الإجماع المعصوم يتحقق فى إجمـاع أمته ﷺ وقت البعثة، وهم الصحابة (رضى الله عنهم)، وهو رأى عدد من الفقهـاء، أو أن يتحقق فى الجزم باستحالة أن تُطبِق أمة محمد ﷺ على الضلالة من أولها إلى آخرها، وأنَّ الحق يتردَّد فيها، وأنه إن اختفى زمنًا فهو يعاود الظهور فى مداها إلى قيام الساعة. وأن بعض أمته فى بعض زمن أو بعض مكان قد يجتمع على ضلالة!

على أن الإجماع بمنظورهم إنما هو من أفهام يُخضعها الإلف ويُكذِّبها العقل؛ فإجماع جماعة ما أو استخلاص جملة آرائهم، يتطلب التمكن من حصر أفراد الجماعة بدقة أوَّلًا، بما لا يسمح أن ينفذ إلى جملة الآراء ما ليس منها أو أن يخرج

عن الحصر بعضها، ولا تتحدد جماعة بدقة تمنع من أن ينفذ إليها ما ليس منها أو أن يخرج عنها ما هو منها إلا بتحدد أفرادها على الزمان والمكان عبر طريقين.

الطريق الأولى بتعيُّن أفرادها فردًا فردًا، فالحديث حينها عن جماعة معلومة الأفراد دون حد زمانى أو مكانى، فإن تناقص أفراد الجماعة مع الزمن فإجماع بقية أفرادها أمر يمكن تحريه؛ لأن التقصى لأفرادها ما بقوا، وكذا إن انتشروا عبر المكان فلا سلطان لتعدد أماكنهم، فالتحديد تعيينًا وقَصرًا يُوفِّر إمكانية تتبع إجماعاتهم على بُعد أماكنهم، ولو تعذر أحيانا فهو غير محال، هذه الطريق هى التى يمكن بها حصر إجماع الصحابة.

والطريق الثانية بتعيُّن الصفة على الزمان والمكان، فيتم تتبُّع الصفة عبرهما ولا تُحصر بأى منهما، فتمتد الجماعة فى المديين، ويصبح تقصى إجماعهم من بدئها حتى نهاية زمانها وفى كل مكان تصله ما وُجدت الصفة؛ وهو ما يمكن به حصر إجماع جماعة المسلمين إلى يوم القيامة.

أما استقصاء إجماع السابقين، فكان بتحديد زمان الجماعة وتحديد صفة أفرادها، وهو محال لاستحالة فصل الزمان، وهى العلة التى لا يعالجها أن تتحدد صفة الأفراد معها؛ وعلاجها تحديد الأفراد بأعيانهم أو بإطلاق الصفة على الزمان والمكان؛ لأن تحرِّى إجماعهم أو جملة آرائهم حينها لا تكون إلا بفصل حاد بين زمنين لا يقوم عليه دليل من عقل أو شرع، ولا يكون إلا بتقصٍّ شديد للأماكن كافة فى الزمان نفسه وهو محال كذلك.

فلو زعمنا انعقاد الإجماع فى زمان معين، فهذا يفرض أن نأتى عند لحظة زمنية محددة نقول عندها: لقد انعقد إجماع الناس على تلك الأقوال أو على هذا القول الواحد، وإن أعقب هذه النقطة الزمنية قول ليس ضمن أقوال من انعقد عليهم الإجماع؛ كان مردودًا، ويفرض كذلك أن القاضى بذلك الإجماع عند تلك النقطة الزمنية المحددة قد تم له تقصى الآراء فى الأماكن كافة إلى حينه فى الزمان والمكان، وأنه استبان له انحصارها على قول أو عدد من الأقوال عند فاصل زمنى واحد. وكلا الأمرين بلغ الغاية فى السخف!

والناس لا يجتمعون على التوالد ثم ينتهون فترة حتى يجتمعوا مرة أخرى على التوالد من جديد! ولكن الإجماع حين يزعمه أهله، يقع والناس فيهم الطفل والشاب والكهل والمسن والطاعن. فما الإمكانية التى بها تقصِّى حواضر الإسلام وبواديه وقفاره فى وقت واحد، ثم الجزم بأنه لم يلحق بأى منها رأى جديد لمن استوى له أن يُفتى فى قُطر قد تم تحرى الآراء فيه؟ أو أن فى وقت التقصى ذاته لم يغير أحد المتقصَّين رأيه؟

وبأى حجة نتعسف فى الفصل الحاد بين زمنين؟ وما المدة الزمنية التى تفصل بين آخر قول يمكن إدراجه ضمن الأقوال التى حُصر فيها الاجتهاد وبين الآراء التى تسبق تلك المدة الزمنية ولا تلحق بهذا التقصى؟ وبأى مسوغ وُضعت تلك المدة؟ وما هى المدة الزمنية التى تفصل بين ما انعقدت عليه الآراء وبين غيرها بعدها التى لم تُلحَق بهذا

التقصى؟ وبأى مسوغ تم تحديدها كذلك؟ وعند تحديد نقطة زمنية كفاصل بين القول الواحد وبين ما لا يلحق به، فما هى الآلية التى أمكنت المتقصِّين فى الماضى من الحكم على كل الأصقاع ضمن حدود زمان الإجماع الواحد؟

الجواب أنه لا جواب، وقد تُرك الأمر للخبط والانسياق إلى الضلال القديم.

فإن أُنكر اشتراط أى من ذلك وقالوا بترك الأمر للاصطلاح، فبئس القول إذًا؛ لأن الاصطلاح لا يغيِّر من الحقائق الموضوعية، والقول به احتجاج بطول الجهالة على موضوعية الحقيقة.

وأحسب أن للكريم عقلًا يزجره عن قولةٍ أخرى: لقد أجمعوا على تحديدٍ لما تدعى أنه لا يمكن تحديده! أو أجمعوا على فهمٍ بعينه لتلك النصوص التى سُقتها! أو أجمعوا على حُجية الإجماع!

ومن زاوية أخرى، فإن تحديد صفة جماعة ما لا بد له من محدد صارم لا يُنفِذ إليها غير أهلها ولا يستثنى أحدًا من أهلها، وهذا أيضًا لا ينطبق على جماعة العلماء؛ لأن دين الله ليس ممتنِعًا العلم به على مستحقَرى الناس وبادئى الرأى فيهم إذا ما رُزقوا فهمًا لم يُرزَقه غيرهم ثم لم يطاولوا غيرهم من أهل العلم بالنقول؛ فلم يشع لهم بين الناس ذكر كما شاع لغيرهم، أو كانت دوائر تأثيرهم ونشرهم لما فقِهوه وأخذوه أضيق كثيرًا فاختفوا عن استقصاء الإجماع، وذلك للمظنة ذاتها التى يُختص بها الإسلام؛ من أن العلم بالدين ليس محصورًا فى طبقة أو فئة، وليس مقصورًا كذلك على كثرة الحفظ!

وليس بممتنع أن يتحقق من الفهم بكليات الدين لأحد من الناس فى القرون اللاحقة ما تحقَّق للجيل الأول ولم يتحقق لمكثرى النقول بعده، وربما صدع به فى زمن من الأزمان فى وجوه مكثرى النقول؛ تلك النقول التى لم يستوعبها ولم يتربَّ عليها ولم يتمرَّس على قالبها، ولكن هيهات، ستحتويه جماعتهم وتَسفهه حشمتهم، فقد خرج عن قالبهم وأطرهم وأدواتهم وقواعدهم، وسبقهم بما يملك من رزق الله ولا يملكون، فلا يُعتدُّ له بقول، ويغيب عن جملة أهل الإجماع المستقصين، ولعله أفقههم وأخصهم بما اختصوا هم به أنفسهم!

إن دعوى الإجماع ظن وتخرُّص وضلال إنسانى قديم، ومن ادعى الإجماع فقد كذب والناس اختلفوا ولم ينته إليه؛ كما قال الإمام أحمد رحمه الله، والحُجة البينة أعمق من مجرد حشد أقوال، ودين الله تعالى رحب متين، مواكب لمسيرة الوعى الإنسانى! وإن كان من فضيلة لإجماعٍ؛ فإنها تُستقصى فى إجماعات العترة النبوية مع عمل أهل المدينة، وهى غير مخاطبة بأكثر تلك الإشكالات!

***

إن ثمار هذه القراءة، بفضل الله تعالى، أعظمُ من أن تُحدَّ، فبعد أن تُسقط الفواسد والمختلقات، وتشهد بالحقِّ لدين الله تعالى بما لا يجارِى دينَ الله فيه دين، وبعد أن تطرح النموذج المفسِّر الصحيح - لن يبقى إشكال طرأ فى القديم أو

الحديث إلا وفى هذا الأمر تبديده؛ ليفتح المغاليق التى لم تُطرق إلا على استحياء، ولتُختزل به القواعد وتصير فى مكنة كل طالب؛ وسيُنشئ هذا الطريق الشاهد شاهدًا آخر لدين الله على صحته، يُخاطَب به أتباعه وغير أتباعه، ونبرأ إلى الله من كل حول وطول، فمنه الهداية جميعًا.

الباب الثانى

غاية السلوك وإطار المعرفة النظرية

(١)

صيغة الحق

١ . للحكم الصحيح ركنان؛ الأول هو القاعدة الصحيحة أو القانون الصحيح الذى يقضى به القاضون، والثانى ألا ينخرم تطبيق القانون فلا يُحدث القاضى به استثناء لا يقتضيه القانون؛ فيسرى القانون على كل من يخاطَب به، فالأول قانون صحيح، والثانى مساواة الناس أمام القانون.

وأى منهما ليس شرطًا فى وجود غيره، فقد يوجد القانون الصحيح يفتقر إلى من يُطبقه، أو يفتقر إلى من يُسوِّى فى تطبيقه بين من يخاطبهم القانون، وكذلك قد يفتقر الحكم بالتسوية إلى قاعدة صحيحة يحاكم الناس إليها، فيتساوى الناس أمام قانون جائر لا يؤدِّى الحقوق، وليست تلك التسوية ممتدحة إلا أمام قانون صحيح.

٢ . العدل هو التسوية بين أطراف أمام قانون صحيح أو غير صحيح؛ منه العدل بين الناس أمام شرع الله تعالى؛ فذاك يُمدح، ومنه عدل مذموم؛ كعدل المشرك بين الله وغيره، أو كقانون يعطى حق الامتلاك مثلًا لكل الفئات بلا حد - بينما يضع حدًّا لامتلاك فئة بلا مسوغ؛ فتطبيق القانون الجائر من حيث الأصل على كل أفراد تلك الفئة المهضومة دون أن يتخلف عن أحد منها فيكونون فى المنع أمام القانون سواء - هو عدل أمام قانون جائر.

٣. لم يرد وصف الله سبحانه بالعدل، ولم يصحَّ اسم العدل من أسمائه تعالى، كما لم يُقرن العدل بحساب الله الناسَ يوم القيامة، ولـمَّا مدح الله نفسه مدح بكونه لا يظلم؛ فالعدل صفة فقيرة إلى غيرها لا تُمدح فى ذاتها. فيصدُق على العدل الصحيح الذى هو مساواة الناس أمام قانون صحيح، كما يصدق على العدل الزائف الذى هو مساواة الناس أمام قانون جائر، أما عدم الظلم فهو نفى إمكانية الخطأ فى العدل أمام قانون صحيح، ونفى إمكانية وجود هذا العدل الزائف من الأصل.

ولا يأمر القرآن بالعدل ولا يُثنى عليه إلا والخطاب موجَّه بالبداهة إلى العدل أمام قاعدة صحيحة؛ فمدْح القرآن من يعدل مقترنٌ دومًا بمعنى القسط أو الحق أو استقامة القصد، قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ (٨)**﴾ [المائدة].

وقال: ﴿**وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ (١٥٩)**﴾ ، وقال: ﴿**وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ (١٨١)**﴾[الأعراف].

وقال تعالى أيضًا: ﴿**وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّهْهُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (٧٦)**﴾ [النحل].

٤. لم يُمدَح العدل ولم يُرَدْ فى ذاته إلا بمسوغ؛ كإحكام طبيعة الصلة بين الزوج وزوجاته، التى قوامها العدل ومجرد التساوى من حيثية الزوجية، وعلى قاعدة أنهن جميعًا زوجاته؛ فأى صفة خَلقية أو خُلقية غيرُ معتبرة فى مساواتهن جميعًا أمام الزوج فى حقوق الزوجية من الصلة بالمودة والرحمة.

فالقاعدة التى يحكتم إليها الزوج فى العدل بين نسائه مقتصرة على أنهن جميعًا نساؤه ولا مزيد، وإلا علَت حقوق الوضيئة منهن على الذميمة، وحقوق حسنة الخُلق منهن على سيئته، وذات النسب أو العلم أو المال على غيرها.

ولا يكون العدل ومجرد التساوى إلا من حيثية الزوجية التى تترتب عليها حقوق الزوجية، وينتفى هذا المعنى بتحولُّها إلى حيثية أخرى؛ كمخاصمة إحداهن لأخرى تستوجب من الزوج حُكمًا لصالح ذات الحق منهما، وقد أبان القرآن عن متعلِّق العدل فى قوله تعالى: ﴿**وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا (١٢٩)**﴾ [النساء].

فقوله: ﴿**فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ**﴾ توضيح لما يكون فيه العدل، وهى الصلة وعدم الانقطاع بالمودة والرحمة، دون أن تُنقِص من موادة إحداهن ذمامتُها، ولا أن يزيد من موادة غيرها عليها حسنُها، ودون أن يُنقِص من رحمة إحداهن سوءُ خلقها، ولا أن يزيد فى رحمة غيرها عليها حسن خلقها، وهو لا شك عصىٌّ على نفوس البشر، فدعا القرآن إلى حسن القصد فى مقاربته.

ومثله العدل فى القول، فثبت العدل فى حق كلمة الله؛ لأنها وقد تمت وصدقت، سوَّت بين الناس جميعًا فى مخاطبتها لهم؛ مؤمنهم وغير مؤمنهم، وحاكَمهم الله جميعًا بقدر ما وصلهم منها، فلا يخرج عن المحاكمة إلى الله بشر على قدر ما بلغه، وقد سبق الحديث عن ذلك وأنه لازم للكمال قد أصابه الإسلام.

وكذا أمرُ الله تعالى من يقول بأن يعدل بين الناس فى قوله؛ لأن كل تذكير لأناس بخير لا يُعدَل به عن أحد كائنًا من كان.

ومثله أيضًا العدل بين مكونات المجتمع، بكونهم سواء فى عقد علاقته، كما فى قول الله تعالى مخاطبًا نبيه ﷺ: ﴿**فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ (١٥)**﴾ [الشورى]، وقد سُبق بقوله تعالى: ﴿**شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ**

كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ (١٣)﴾ وسيتَّضح عند الحديث عن العلاقة بين مكونات المجتمع سببُ كونه ممدوحًا فى ذاته.

٥. صحة القانون تكون باستيفائه النصيب الصحيح؛ هذا النصيب المستحق هو الذى سماه القرآن «القسط». وهو الذى باين القرآن بينه وبين العدل؛ فجمع بينهما فى أكثر من موضع، وأتى بكل منهما مفردًا فى أكثر من موضع كذلك؛ فلكل منهما مقتضى غير الذى للآخر.

جاء فى تاج العروس (باب الطاء، فصل القاف والسين): «القسط: الحصة والنصيب كما فى الصحاح، يقال: وفاه قسطه أى نصيبه وحصته. وكل مقدار فهو قسط فى الماء وغيره، والقسط: الحصة من الشىء، يقال: أخذ كل من الشركاء قسطه أى حصته. والقسط: القسم من الرزق الذى هو نصيب كل مخلوق، وبه فُسر الحديث: «إن الله لا ينام ولا ينبغى له أن ينام، يخفض القسط ويرفعه» وخفضه تقليله، ورفعه تكثيره».

فالقسط، فى خطاب القرآن، هو النصيب المؤدَّى عن القانون الصحيح، والقيام بالقسط هو السعى فى إقراره، أو تصحيح القانون إلى مرجعيته الصحيحة التى تُعطِى النصيب.

٦. القيام بالقسط بين الناس وتكلُّف إعطاء الأنصبة بصرامة والسعى فى ذلك هو جوهر الأمر الغائى؛ قال الله تعالى:

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ (٢٥)﴾ [الحديد].

وهو ضمن ما شهد الله به لنفسه، وشهد به له ملائكتُه وأهلُ العلم به صنوًا لتوحيده؛ قال تعالى:

﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (١٨)﴾ [آل عمران].

وقد أمر الله المؤمنين أن يجتهدوا فى القيام به، بعيدًا عن الأهواء والأغراض، ولو على النفس والأقربين، ودون النظر إلى قوة مستحقِّه أو ضعفه، فقال تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَى بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَى أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا (١٣٥)﴾**[النساء].

ولكونه عمدة الأخلاق وجوهر الأمر الغائى، فقد أمر الله المؤمنين أن يكونوا علائمَ فى طريقه زعماء فى سبيله، فقال تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ﴾**[المائدة: ٨].

وقد ألمح النص القرآنى أن جُعل الحديدُ والبأس الشديد أداةً من أدوات الجهاد له، وأن مقصد الجهاد هو القيام بالقسط وتحرير الأمم من الظلم والجور.

٧. الصيغة أو القانون الصحيح الذى يُوجب القسط بصرامة، وأداة تحدُّده وقياسه – هى الميزان، يقول الله تعالى: **﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾** [الحديد: ٢٥].

ويقول جل وعلا: **﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ (٧) أَلَّا تَطْغَوْا فِى الْمِيزَانِ (٨) وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ (٩)﴾** [الرحمن].

ويقول تعالى أيضًا: **﴿اللَّهُ الَّذِى أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ (١٧)﴾** [الشورى].

فتُشترط محددات الميزان ذاتها ليكون على أساسها الُمخرَج صحيحًا؛ فوضع صيغة الميزان آليةً للقسط بين الخلائق، وكونها الصيغة المثلى لتحقيق التساوى والاتزان، وأنها تحمل تحديدات يمكن أن تُقارَب وتُدرس فيُقاس على قالبها النصيب – يدعونا إلى الاقتراب منها وفهمها بعمق. وهو طريق فى النظر طريف!

ويلزم عن هذا افتراض أن الميزان يتركَّب من كفتين، وعمود رحب ترتبطان به، ونقطة اتزان حُرة الحركة يُحمل عندها الثُّقلان من أعلى. ويظهر عن ذلك صورتان لإعطاء القسط بالميزان:

الأولى: هى التساوى بين الكفتين فى صورته المعروفة؛ حين يكون قدر الثقل على كل كفة من كفتى الميزان مثل الآخر، وعلى النصف من مجمل القوتين، وتكون بؤرة الاتزان عند المنتصف بالتمام.

أما الصورة الثانية: فتكون بين طرفين غير متماثلى القوة على الميزان؛ حينها تتحرك بؤرة الاتزان لتصل إلى نقطة تخدم فيها القوةُ الضعف دون انتقاص منها، فيتحقق الاتزان هذه المرة حين يخدم الطرفُ القويُّ الطرفَ الأضعف على قدر حظه من مجموع القوتين بالتمام.

ولأن القوة مُمسَكة من أعلى، فيتحقق الاتزان بنقل بؤرة الاتزان نحو الكفة الأقل ثقلًا، **حتى تتساوى نسبة القوة على العمود بين بؤرة الاتزان حتى الكفة الأخرى ذات الثقل إلى مجموع القوتين، مع نسبة القوة بين بؤرة الاتزان حتى الكفة الأقل وزنًا التى تحركت إليها إلى القوة بين بؤرة الاتزان حتى الكفة ذات الثقل.**

ويُترجم ذلك الوزن طولًا على عمود الميزان عند نقطة تكون نسبة الامتداد منها حتى الكفة الأقل وزنًا التى تحركت إليها، إلى نسبة الامتداد منها حتى الكفة ذات الثقل – مساويةً للنسبة بين امتداد نقطة الاتزان حتى الكفة ذات الثقل، إلى مجمل الطول بين الكفتين، وهى التى يُعبَّر عنها بالنسبة الذهبية!

٨. إذا ما اجتمع للقائم بالقسط امتلاك الحكم به عدلًا، على أطراف فى علاقة طوع أمره؛ فإن هذا ما عبَّر عنه القرآن بـالحق، وهو ما لا يكون إلا لله سبحانه فى خلقه وحكمه وأمره، ثم لمن اجتمع له ركنا الحق، وقد وصف ربنا حكم نبيه داود ﷺ بالحق وقد جمع النبوة والملك.

قال تعالى: ﴿إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُودَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ فَاحْكُمْ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ (٢٢)﴾، وقال: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ (٢٦)﴾ [ص].

وأُلمح إلى حكم نبينا محمد ﷺ بين المسلمين أنه بالحق، ذلك فى قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨].

ثم عُدل عن ذلك إلى الحكم بالقسط فى قوله تعالى: ﴿سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (٤٢)﴾ [المائدة].

ذلك أنه ﷺ قد أُمِر أن يترك اليهود والاحتكام إلى شرائعهم، فلا يعدل بينهم وبين المسلمين أمام شرعة المسلمين، وهو المعنى الذى تدل عليه الآيات.

فلا يُنسب الحق إلى من لا يملك الإلزام بإعطاء النصيب المستحق ولو كان نبيًّا؛ كالمعنيِّين فى قوله تعالى:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (٢١)﴾ [آل عمران]. ولكن قد يُنسب إلى جماعة يكون تجمعها على القسط بذاته سلطانًا وإلزامًا؛ ذلك فى قول الله تعالى: ﴿وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ (١٥٩)﴾، وقوله: ﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ (١٨١)﴾ [الأعراف].

فهى أمة ممتازة دون خلق الله، أمَّارة جميعًا بالقسط، إجماعها على القسط وصولتها فيه سلطانٌ على غيرها، وهى تعدل بصولتها تلك بين الناس فتهديهم بالحق سواء؛ قويهم وضعيفهم، مسلطنهم وغير مسلطنهم.

٩. إن الحق، بميزانه وقسطه وعدله، صيغة كونية يخضع لها الخلق بعلاقاته جميعًا، وهو جملة الصورة وخلفية الأمر التى يباهى بها المسلم سائر خلق الله؛ ليسيِّر نفسه بالحق مختارًا كما تَسير بقية الخلائق بالحق مجبرين، فالإسلام دين الحق كما وصفه ربنا سبحانه.

يقول الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ (٣٣)﴾ [التوبة].

ويقول أيضًا: ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِى إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِى لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِى إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهِدِّى إِلَّا أَنْ يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ (٣٥)﴾ [يونس].

﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ (٢٤)﴾ [فاطر].

﴿لَقَدْ جِئْنَاكُمْ بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ (٧٨)﴾ [الزخرف].

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ فَآمِنُوا خَيْرًا لَكُمْ وَإِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا (١٧٠)﴾ [النساء].

وقد وصف سبحانه رسالته بأنها الحق فى غير آية، فقال:

﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ (١١٩)﴾، ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِى مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (٢١٣)﴾ [البقرة].

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا (١٠٥)﴾، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ فَآمِنُوا خَيْرًا لَكُمْ وَإِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا (١٧٠)﴾ [النساء].

﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِى مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (٤٨)﴾[المائدة].

﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ (١٠٨)﴾[يونس].

﴿أَفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ مِنَ الْأَحْزَابِ فَالنَّارُ مَوْعِدُهُ فَلَا تَكُ فِى مِرْيَةٍ مِنْهُ إِنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ (١٧)﴾[هود].

﴿المر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَالَّذِى أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ (١)﴾ [الرعد].

﴿وَالَّذِى أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ (٣١)﴾ [فاطر].

ووصف الله سبحانه نفسه بالحق وسمَّى نفسه به فى غير آية كذلك، فقال:

﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (٦)﴾، ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ (٦٢)﴾ [الحج].

﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ (٧١)﴾ [المؤمنون].

﴿يَوْمَئِذٍ يُوَفِّيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ (٢٥)﴾[النور].

﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ (٣٠)﴾ [لقمان].

وقد أبان القرآن فى أكثر من موضع عن خلق السماوات والأرض وما بينهما على صيغة مطردة واحدة، هى الحق..

قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِى خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِى الصُّورِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ (٧٣)﴾[الأنعام].

﴿هُوَ الَّذِى جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (٥)﴾ [يونس].

﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ (١٩)﴾ [إبراهيم].

﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِى لِأَجَلٍ مُسَمًّى أَلَا هُوَ الْعَزِيزُ الْغَفَّارُ (٥)﴾ [الزمر].

﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَإِنَّ السَّاعَةَ لَآتِيَةٌ فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ (٨٥)﴾ [الحجر].

﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِى أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ (٨)﴾ [الروم].

وحُكم اللهِ تعالى وقضاؤه، كما خلقه، كائن بالحق.

يقول تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ احْكُمْ بِالْحَقِّ وَرَبُّنَا الرَّحْمَنُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ (١١٢)﴾ [الأنبياء].

﴿وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَقُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (٧٥)﴾ [الزمر].

﴿وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَقْضُونَ بِشَيْءٍ إِنَّ اللَّهَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (٢٠)﴾،

﴿فَإِذَا جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ قُضِيَ بِالْحَقِّ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْمُبْطِلُونَ (٧٨)﴾ [غافر].

ولا يُعدَل عن ذلك إلا إلى تفصيله، كقوله تعالى:

﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ (٤٧)﴾، ﴿وَلَوْ أَنَّ لِكُلِّ نَفْسٍ ظَلَمَتْ مَا فِي الْأَرْضِ لَافْتَدَتْ بِهِ وَأَسَرُّوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوُا الْعَذَابَ وَقُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ (٥٤)﴾ [يونس].

ووصف الحق ثابت لسائر عمل الله سبحانه؛ كصفته وخلقه وحكمه، فإن عمله مطلق الحكمة فى زمانه ومكانه وكيفيته ضمن علاقات الوجود، كل أمر منه خادم فى هذا الإطار العلائقى ومخدوم به، يقول الله تعالى:

﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ (١٧٦)﴾ [البقرة]، ﴿قَوْلُهُ الْحَقُّ﴾ [الأنعام]، ﴿كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ﴾، ﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾ [الإسراء: ١٠٥]، ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُمْ بِالْحَقِّ﴾ [الكهف: ١٣]، ﴿وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ﴾[ق: ١٩]، ﴿يَوْمَ يَسْمَعُونَ الصَّيْحَةَ بِالْحَقِّ﴾[ق: ٤٢]...

(٢)

أصالة العلاقة ومفاهيمها

تضع صيغة الميزان بذلك محددات للصحة المعيارية وكيفيةً لنظم العلاقات، بالنظر إلى ما ينبغى أن تكون عليه العلاقة، أيًّا كان موضوعها وأيًّا كانت أطرافها. فالعلاقات هى المخاطبة وحدها دون غيرها بحكم القانون، فلا يعمل القانون أصلًا إلا فى ضبط العلاقات، هذا فى حكم البدهى!

هذه العلاقة المقصودة هى صيغة الاجتماع والتآثر بين عناصر الوجود؛ التى اعتُبرت أحيانًا كتكييف هامشي يتشكَّل صدًى لمركز القوة المفترض فى العلاقة، أما محددات الميزان فتفرض صيغةً علائقية قهرية على الكون، ترسم كينونةً لأطراف العلاقات، وترتِّب عن مجرد العلاقة حقًّا.

كما تفترض صيغة الميزان بهذا الشكل أن العلاقات هى التى يجب أن يتوجه إليها الفكر النظرى على الحقيقة، وأن أوجه التفاعل الإنسانى ومعانيه، وشبكة العلاقات داخل المجتمعات البشرية - كلها تبع لمفهوم العلاقة وتنشأ عنه، وأن العلاقات لا تنضبط بعيدًا عن هذا المدخل إلا بجور أحد طرفيها..

إننا بمجرد أن نتصور إنسانًا وحيدًا فى جزيرة مثلًا، أو فى مساحة شاسعة من الأرض لا إنسان فيها، يستفيد منها كيف يشاء، فإننا لا نقطع بأن حق الملكية له وجودٌ فعلى، ونجزم أنه لم ينشأ هذا المعنى بعدُ أو أنه زال بفناء البشر وبقاء هذا الشخص؛ لأنه لا أحد فى المقابل يمكن أن تنشأ قُبالتَه فكرةُ الملكية وحدُّها الذى يُنتهى إليه، وإلا فملكية بإزاء من؟ وما حدودها؟ وما منطقية أى حدٍّ مفترض لهذه الملكية؟

إن افتراض المِلكية فى هذه الحالة أمر سخيف، ولن يكون له معنى إلا بافتراض وجود إنسان آخر قد ينازعه، فإن غاب هذا الافتراض الأخير فلا معنى للملكية، ولكن إذا ما طرأ على هذا الشخص الوحيد طارئٌ، فمع ظهوره تنشأ فكرة الحق بمعناها الاجتماعى، ويكون للأول أن يرسم حدودًا لملكه المزعوم لا يُنازَع فيها بحُجَّة؛ ثم يثور سؤال جديد عن كيفية نظم العلاقة بينهما؟ ومن منهما المحتاج إلى الآخر؟ وكيفية توزيع الأدوار؟

وهنا نلجأ إلى فرض العلاقة ونمطها المعيارى، وكيفية الاستفادة بينهما بالميزان، وأنه ما إن يتم الاتصال والتعالق بين الإنسان وغيره، فقد تحقق احتياج كل منهما إلى الآخر، وتوزيع النفع والضرر بالميزان. والأمر عينه يمكن أن يقال بين الإنسان والطبيعة، وحاجة كل منهما ودوره، وتوزيع النفع والضرر بالميزان.

ويمكن القول إن كل تشوُّش نظرى حصل إنما أتى من مفارقة هذا الأمر، أى أصالة العلاقة بالنظر، بدءًا من ثنائية الجدل الفلسفية القديمة فى تعيين الأصالة والاعتبار بين الوجود والماهية، بسجل من التنظيرات التى تقف أمام تعيين وجودٍ منفصل عن ماهيته، أو تعيين ماهية بغير وجود، وأىُّ موجود لا يكون على ما نعرفه بغير ماهيته، وكل ماهية

بغير وجود هى وهم لا حقيقة له فى الواقع، وإن العلاقة بين شكل من أشكال الوجود، وبين صفة من صفات الماهية – هى التى تُظهر لنا فى حيز الإمكان ما هو موجود؛ وأن الجدل على الحقيقة فى العلاقة وطبيعة تشكُّلها من وجود وماهية، وأن هذا الناظم العلائقى على الحقيقة هو الذى جسَّد الحقائق، وهو الذى أخرجها إلى حيز الإمكان!

فلو نظرنا إلى مفهوم كمفهوم المثلث مثلًا، فإنه ينشأ باتحاد حيز/ وجود، وماهية، هذا الاجتماع هو ما أعنيه بالعلاقة، والوجود جميعه حزم علائقية، لا يتشكل أى موجود إلا بتلك العلاقة التى نستطيع أن نثبت أنها جملة الصورة.

من هنا يمكن القول إن سبق الماهية أو سبق الحيز لا يعنى كلاهما فى ذاته شيئًا بالنسبة لمفهوم المثلث، وأن الوجود مجرَّدًا أو الماهية مجردةً لا تعنى فى الحقيقة شيئًا قبل الاتحاد بينهما على كيفية مخصوصة. هذا أولًا!

ثانيًا: الحيز الذى يمكن أن يشغله المثلث بعيدًا عن ماهيته «الأضلاع الثلاثة» هذا الحيز محدود بالضرورة، والأضلاع الثلاثة هى إعادة تشكيل لمجموعة الخطوط حول هذا الحيز قبل أن تأخذ شكل الأضلاع، فلا يمكن أن نتصور الوجود الذى هو حيز بغير هذا التسوير «أى تسوير»!

ما يعنى كذلك أنه لا انفكاك لوجود عن ماهية، ولا ماهية عن وجود، وأن مجرَّد وجود الحيز قبل تشكُّل هذا التسوير «الأضلاع» ليس دليلًا على أسبقيته منطقيًّا على ماهيته؛ لأن الذى حصل هو تعديل للماهيات [للتسوير] حول هذا الحيز مع إعادة توليف للحيز نفسه فى الوقت نفسه، فلا سبق للوجود إذ لا وجود إلا بتسوير ماهوى «تلازم ضرورى»، وكل تسوير ماهوى مفاهيمى جديد يلزم عنه إعادة تشكيل للحيز أو الوجود «تلازم ضرورى أيضًا»، لينشأ مفهوم جديد؛ فالتلازم واقع لا محالة بين الماهية والوجود، لاستحالة خلو الحيز من حد، واستحالة تغيُّر الحد دون تغيُّر الحيز!

جدل تعيين الأصالة بين عنصرى العلاقة، ظل ملازمًا لتاريخ الأفكار ونموها فى مسارات حدِّية فى الفلسفة والعلوم الإنسانية جميعًا، والسياق الغربى ذاته يشهد أنه ما اجتمع فى مرَّاته القليلة على التخلص من تطرفه وحديته تلك، وخالف تنظيراته واقترب الفكر فيه من نقطة توسط تنظم العلاقة بين طرفين؛ إلا تحوَّل المسار ووقعت النتائج من النفوس موقعًا طيبًا، وأثَّرت واستقرت ومازالت تؤثر؛ كالذى كان من إيمانويل كانط وجمعه بين المثالية والقدرة العقلية وبين التجربة فى رباط واحد تنشأ عنهما المعرفة، وأن المعرفة تبدأ مع التجربة ولا تنشأ عنها، وأن العقل يحمل مجموعة من القوالب الذهنية القبلية التى تُكيف ما يصلها عن طريق الحواس؛ فلا زالت لآرائه من القبول ما يمررها على الصدور سهلة قريبة المأخذ، وإن تعقَّد توليفه لها أو اختلفتَ مع طبيعة تكييفه لتلك العلاقة أو عارضتَ بعض امتداداتها المعرفية.

والأمر ذاته مع مدرسة الواقعية النقدية التى تعتمد المعرفة فيها كذلك على علاقة ما بين الحس والواقع، وأن المعرفة التى يحصِّلها وعى الإنسان إن هى إلا تعديل ينشأ من تفاعل عمل العقل والحس مع الشروط الثابتة فى الواقع،

فخرجت بذلك عن الحدية والتطرف أيضًا إلى تكييف علائقى متوازن، فنزلت بذلك على الصدور سهلة وتحظى إلى اليوم بالقبول!

ومثل ذلك يقال فى جميع النظريات والسرديات، حين أُجبِرت على تجاوز الجدليات الحدية بين الذات والموضوع، أو الفرد والسلطة، أو الفعل الاجتماعى وبنية المجتمع، أو العرض والطلب، أو رأس المال وقوة العمل، وصنعت نوعَ مواءمة وتوازن فى تصور العلاقة بين هذه الحديات!

فضلًا عن ذلك، فإن بنية الواقع المادى بعناصره جميعًا هى شبكة من العلاقات، لا يفضى البحث فى الموجودات عند مستوى ما إلا إلى علاقة بين مجموعة من العناصر، ثم لا يُفضى البحث إلا إلى علاقاتٍ أدق فى كل مستوى أدنى؛ فلا تخرج إلى حيز الوجود المادى إلا بحيوزات علائقية يتوهمها الناظر!

والقول بوجود عنصر متحيِّز ينبنى عليه العالم المادى، هو قول يسقط بمجرد تصوُّر نسبية المكان؛ فكل عنصر فى مكانٍ من عالمنا النسبى إنما تجرى عليه شروط المكان النسبى؛ فيقبل هذا العنصر التحلُّل والعلاقات بين أجزائه، وهكذا نزولًا حتى يفترض العقل وجوب توقُّف المكان عند حد يُنتهى إليه، ولا يقبل العقل ذلك فيقع فى التناقض؛ إما بخروجه من شروط المكانية النسبية بتوقُّفه ونفى التحلل اللازم عن وجود المكان، أو بالدخول فى حالة أو وضعية مكانية مطلقة لا تنتمى إلى هذا العالم بالكلية؛ وهو ما يحدث عادة مع تصور أوَّلية الزمن أو زمانية ما قبل الزمان، أو أولية المكان وما عند أطراف المكان، ومثل ذلك الإشكال أيضًا يظهر عند تصور دقيق الزمان ودقيق المكان، وكلاهما لا يتناهى ضرورةً لنسبيته؛ وهو ما يصل بنا إلى أن نتصور الكون بلا حيوز حقيقية، وأنه مجرد حِزم لا نهائية من العلاقات، هى جملة المعانى والقوى والموجودات.

يؤيِّد ذلك ما انتهت إليه دراسة الفيزياء حديثًا، فقد بدأ علم الطبيعة الحديث بالنظر إلى الذرة على أنها الجزء الذى يقوم عليه بناء المادة، ثم أفضى البحث إلى تكوُّن الذرة من جسيمات الإلكترون والنيترون والبروتون، ثم توسع النظر إلى عناصر وجسميات ضديدات لهذه الجسيمات، وتكوُّن النواة عند مستويات أعمق من كواركات تحت البروتون والنيوترون، وقد شكَّكت الفيزياء الكمية فى الطبيعة التى عليها الإلكترون والفوتونات، بكونها ذات طبيعة مادية موجية مزدوجة، وحقيقة رصدها لتلك العناصر ووجودها مع الوعى وقبله، ثم كان الوصول إلى نظرية المجال الكمومى، التى أحالت كل هيئة جُسيمية فى الطبيعة إلى ذبذبات فى مجال طاقىٍّ تظهر عن طريق تلك الذبذبات وتختفى. أضف إلى ذلك أن عملية اكتساب كتلة الجسيم ذاتها تتحدد بعلاقة مستقلة بين الجسيم وجسيم آخر، هو المعروف بجسيم أو بوزون «هيجز»؛ كل هذا يتعاضد مع التصور العلائقى وحزم العلاقات!

الأمر أشبه بورقة بيضاء رُسم عليها مليار خط هندسى؛ فاضطرت كثافةُ الخطوط فيها إلى صنع حيوزات هكذا يدركها العقل بمِلاكه، هذه الخطوط تُعيد خطةُ العلاقات توظيفَها وإبرازها ثانيةً؛ كالأنماط الهندسية المتداخلة التى تصنع بتداخلها أشكالًا متسقة؛ تتولَّد بمجرد الحركة!

مفهوم العلاقة وشكل التعالق

١. مفهوم العلاقة لا يستوى إلا بأصيلين أو ركنين اثنين، فالواحد لا تقوم به علاقة، وما يزيد فهو ممكن وحاصل تصديقًا لا من حيث المفهوم؛ إذ لا ينهدم مفهوم العلاقة إلا بانخلاع عنصر أصيل، وما بقى لتصوُّر العلاقة ركنان فلا مجال لانهدامها، ولو فرضنا انهدام العلاقة كمفهوم بانخلاع أصيل ثالث؛ فقد نفينا إمكان قيامها على أصيلين أصلًا، وهو غير حقيقى!

أما مصاديق العلاقة أو أشكالها، فقد تفسد علاقة بين ثلاثة أو أكثر لخروج أحدهم، أو لافتقار العلاقة إلى زيادة فوق ذلك فى العدد، وهو ما لا نقصده.

فما يزيد من العناصر على الركنين الأصيلين للعلاقة، فمردُّه بالطبيعة إلى أحدهما فى الصفة إذا كانا متغايرَيْن، أو إلى صفتهما الواحدة إذا كانا متماثلَيْن؛ إذ لا تزيد صفات العناصر فى مفهوم العلاقة عن صفتين مختلفتين أو صفة واحدة تجمع العنصرين!

فصورة العلاقة الأولى من مثل علاقة الزوجية بين زوج ذكر وزوجة أنثى، وإن عدَّد الرجل من زوجاته؛ إلا أن ركنى صورة العلاقة هما زوج وزوجة ذكر وأنثى، وإن انضافت زوجاتٌ إناث؛ فإنه يبقى ركناها زوجًا وزوجة مختلفى الصفة.

أما صورة العلاقة الثانية، كتجمُّع لدعم أو توعية الزوجات، تقوم صورة العلاقة فى حدها الأدنى بين زوجة وزوجة، هما ركناها وصفة عناصرها، وإن تعدد بعد ذلك أعضاء هذا التجمع من الزوجات.

أما تحديد أصيلى العلاقة، فيرجع إلى فهم موضوع العلاقة والفاعلَيْن فيه، فالزوجية أصيلاها الفاعلان هما ذكر وأنثى وإن عدَّد الذكر من زوجاته، والقتل أصيلاه الفاعلان هما القاتل والمقتول، وإن تعدَّد القتلة أو المقتولون، وهكذا...

والعلاقات بالطبيعة تتداخل صيغها كما هو معلوم ومنظور، وقد يشتبه موضوع العلاقةُ ويشتبك باجتماع كثير من العناصر على موضوع واحد أو عدة موضوعات بأكثر من اعتبار.

٢. فإذا تساوى فى إنشاء العلاقة أصيلاها؛ كان لكليهما قوةُ موقف واحدة ضمن العلاقة وموضوعها، والحقُّ فى أن يحصِّلا على التساوى ثمرةَ إنشائها - هذا أولًا.

أما تقدير الحظوظ بينهما ضمن العلاقة، فتتساوى الحظوظ بالسوية فى العلاقة بين أصيلين مختلفى الصفة؛ لاختلاف الصفتين مع افتقار العلاقة إليهما على السواء، وأنه لا غنى لقيام تلك العلاقة عن الصفتين معًا، شطرًا بشطر.

أما إذا كان أصيلا العلاقة متماثلَيْن فى الصفة؛ فيستويان فى قوة الموقف كما ذكرنا، ولكن تتفاوت الحظوظ بينهما على قدر ما يحمله أحدهما من الصفة الواحدة؛ إذ قيام العلاقة وتحقيق النفع منها والدور فيها مرده كله إلى مدى تحقُّق تلك الصفة الواحدة فى عناصرها؛ ثم يلزم بعدها أن تتخادم الطاقات بين عناصرها ذوى الصفة الواحدة دعمًا لمن يفتقر إلى تلك الصفة ضمن العلاقة، هذا التخادم مرده إلى قوة الموقف الواحدة بينها ضمن العلاقة التى سبق ذكرها، ودون أن يحط ذلك من حظوظ العناصر... الصيغة الأولى بسيطة والثانية مركبة، وهما صيغتا الميزان!

فصيغة الميزان الأولى تتعلق بأصيلى العلاقة مختلفى الصفة أو أصيلين متماثلى الصفة والقوة. أما الصيغة الثانية، فتتعلق بأصيلين متماثلين تتفاوت حظوظهما فى الصفة الواحدة ضمن العلاقة؛ فلا يحطُّ اختلافهما فى قدر ما يحملانه من صفةٍ من قوة موقف أحدهما فى العلاقة، ولكن يُقَرُّ لذى الوزن بوزنه فيفيد هو بقوته، ثم تُنقل بؤرة الاتزان إلى أصيل العلاقة الآخر الذى يقل فى الصفة؛ ليفيد هو من قوة الأصيل الأول على قدرها ضمن العلاقة بالتمام، ويبقى التساوى فى العلاقة وقوة الموقف بينهما مستقرًّا.

تكثُّف العلاقات

وصور العلاقات بين هذه الصيغتين تتداخل جدًّا؛ صعودًا ونزولًا؛ فصيغة العلاقة الثانية تتخادم فيها مجموعة العناصر تحت أصيل علاقة أعلى؛ على صيغة العلاقة الأولى بالضرورة، وقد يكون من جملة تلك العناصر المتخادمة ما يشكِّل وغيره أصيلين فى علاقة جديدة على موضوع علاقة آخر، ثم مع شدة التداخل والتوازن على صيغة الميزان الثانية، قد يُنظر إلى تلك الصيغة من العلاقات فى صورة كلية تشمل مجموع تداخلاتها كافة، لا فى واحدة كل علاقة؛ ذلك إذا ما اشتبكت العلاقات وتداخل عمل العناصر وتداخلت المؤثرات وافترض الاتزانُ توسُّطًا بين جملة قيم تعبر جميعها عن الصيغة نفسها.

مجالات القوة والضعف ضمن العلاقات

هذا التكثُّف يصحبه نمو أفقى للعلاقات، يقع فى مواقع علائقية ضرورية تحصرها صورة التعالق على مراتب من القوة والضعف؛ يمكن استكشافها فى مواقع بعينها تقع على العنصر أو الكائن الحى بأكثر من اعتبار؛ مثل:

أ. الفناء فى عنصر العلاقة الآخر، كفناء الملح فى الماء.

ب. بقاء العنصر وتأثر عناصره الذاتية ضمن العلاقة، كتأثير الحرارة على المعدن مثلًا.

ج. بقاء العنصر وسلامة عناصره الذاتية مع غياب تمايزه ضمن العلاقة، كاختلاط المتماثلات البسيطة؛ كخلط الماء بالماء، والأجسام المتطابقة دون الذرية.

د. الضعف النسبى المُبقى على الوجود والتمايز وسلامة العناصر الذاتية ضمن العلاقة، كانجذاب الأجرام الصغيرة لما تفوقها كتلة.

هـ. حق القوة الذى يفرض نفسه ضمن العلاقة دون وعى بها، كقوة الأجرام الأكبر كتلة حين تجذب الأجرام الأقل منها.

و. الوعى بالضعف، كفعل بعض النباتات أو الحشرات والحيوانات تجاه مفترسيها، حين تدرك ضعفها فتتصرف على أساسه بالحيلة أو بالهرب.

ز. الوعى بالقوة ضمن مجال محدد، وهى للحيوان وبعض الطيور والحشرات حين تعى أن لديها القدرة؛ إذ تتشكل فى مملكة الحيوان منطقة أقرب إلى دائرة الملكية أو النفوذ تزداد بازدياد القوة أو العدد، لا يُسمح بتخطيها، وإن تم ذلك قوبل من يتخطاها بما لدى الحيوان من وعى بقوته.

ح. التلذذ بالقهر، وهى درجة أعلى من الوعى بالقوة تمثُل فى الرغبة فى امتداد الحيازة وإخضاع الغير والخصم من مجال قوته، أى أن القوة لا تكتفى بعد أن تعى بنفسها بأن تصنع مجالَ قوة مدفوعًا بها يلزم لبقائها وسلامتها ودفع التهديد عنها وإفناء ما يعوقها، بل تسعى للتمدد وتزهو بهذه القُدرة، وهو ما نراه عند بعض أنواع القردة، وعند الإنسان كذلك.

ط. الوعى بحقوق الغير، وهو الانتقال من استغراق عنصر العلاقة فى التفكير فى حقه إلى التفكير فى حقوق الآخرين عليه، أى نوع من الواجب الأخلاقى، وهو للإنسان، ولغيره من الحيوان كذلك فى حيز غرزى أضيق. وسيتضح دور هذا التقسيم فيما يلى من فصول الكتاب.

هذه الصيغة تصف وتشمل عناصر الوجود؛ مادته ومعانيه، تصف خلق الله وعمله بقانون كلى مطَّرد؛ الإنسان فيه عنصر علائقى فاعل بمادته ومعانيه، يؤثِّر فيهما ويتأثر. وسنحاول النظر إلى الأطر النظرية والمعرفية المختلفة فى ضوء هذه القراءة!

(٣)

تماهى المبانى الأولى للفلسفة مع فروض صيغة الحق

(أ)

١ . تنشأ المعرفة عن تفاعل طرفين فى علاقة؛ وعى الراصد بشروط فيه وجملة الواقع المرصود، أى علاقة بين أصيلين ينتج عنها جديد يشتركان فيه، ويتغير تبعًا لشرائط الوعى لدى الراصد من إنسان إلى غيره من الحيوان.

٢ . يُنظر إلى الموجود المتعيِّن الذى هو ثمرة علاقة الوعى بالواقع وفق قوانين العقل الرئيسية الثلاث؛ باعتبار أن الشىء هو هو، وأنه إما أن يكون هو أو أن يكون ليس هو، وأنه لا يقع بين هذين الخيارين. ويُدرَك الموجود المتعيِّن الذى هو ثمرة علاقة الوعى بالواقع متحيِّزًا فى الزمان والمكان.

٣. ينشأ بالمقابل تصوُّر مضاد لتصور الموجود النسبى المنحاز فى الزمان والمكان النسبيين، متعاليًا على الزمان والمكان، فيُدرَك الموجود الأول بنسبيته، ولا مُكنة لإدراك المطلق إلا من جهة هذا التعالى.

٤ . يتفاعل كل موجود مع غيره تعبيرًا عن أصيل ضمن العلاقات، ويستقل عقل الإنسان بالقدرة على تجريد أصيل العلاقة من بين الموجودات، والتى هى القدرة على إنشاء المفاهيم الكلية؛ سواء كانت علاقات واقعية خارج الذهن أو علاقات يفرِضُها الذهن، فتشمل المعقولات الأولى والمعقولات الثانية المنطقية.

أما المعقولات الثانية الفلسفية، فليست تجريدًا لأصلاء فى علاقات، ولكن هى عمل العقل بتجريد صور الوصف والحكم على العلاقات؛ بين علاقة إمكان أو استحالة أو عِلية أو ضرورة أو عرضية، أو علاقة صحة أو خطأ أو انحلال، أو غير ذلك.

٥ . اجتماع أصيلين فى علاقة تنظمها اللغة هو ما يُسميه المناطقة بالحمل والشرط؛ والحمل إما صحيح أو فاسد، والحمل الصحيح جمع جائز بين أصيلين يظهران فى الكلام كعنصرين؛ هما ما عبَّر عنه المناطقة بالجوهر والعرض، العرض فيه مصداق لأصيل علاقة يظهر فى حمل صحيح على جوهره؛ الذى هو تعبير كذلك عن أصيل ضمن العلاقات، ولو كان هذا الأصيل له مصداق واحد فكان واحدًا من جنسه.

فلو قلنا: «عمرو يشرب». فعمرو، تعبير عن أصيل ضمن تلك العلاقة، هو الإنسان، و«يشرب» فعل يُعبِّر عن أصيل العلاقة الآخر، وهو الشرب؛ هذا الفعل يليق بالإنسان فصار به الاقتران صحيحًا.

٦. الحمل الصحيح ممكن وضرورى؛ الممكن هو ما لا يتكافأ أصيلاه على الزمان من حيث النسبية أو الإطلاق – فلا يبلغان تمام التساوى على الميزان وإن اقتربا؛ فيبقى الحمل فى دائرة الإمكان لعدم تماثل ركنى العلاقة؛ كقولنا: «عمرو يقطف الثمر». فلا يستوى عمرو مع قطف الثمر، ولا يلزم من إنسانية عمرو قطفُ الثمر، وتحقُّق الأمر لا يستوعب جملة الزمان.

أما الحمل الضرورى، فنوعان؛ **النوع الأول**: ما استوى أصيلاه على الزمان بإطلاق؛ وله حالتان:

- إما بأن يلزم أحدهما عن الآخر ضرورة من حيث استواؤهما فى النسبية أو الإطلاق عبر صورتين، الأولى بأن يوصف جنس النسبى بذلك، أو أن يماثل حمل النسبى لوازم كونه نسبيًّا، والثانية أن يوصف المطلق بذلك، أو أن يماثل حمل المطلق لوازم كونه مطلقًا.
- أو أن يكونا نسبيين يمكن القطع بتماثلهما بإطلاق، وصورتها الوحيدة هى القضايا الرياضية المجردة، التى لا مزيد معها فى إحدى كفتى الميزان على الأخرى، فتساوى موضوعها مع محمولها يقينى؛ فالعدد أربعة يستوى على الميزان بشكل مطلق إذا ما كان العدد على الكفة الأخرى ثلاثة وواحد، أو اثنين واثنين مثلًا.

والنوع الثانى: ما يَقطع بعدم استواء أصيليه على الزمان بيقين، بأن يتباينا ضرورةً من حيث اختلافهما فى النسبية والإطلاق، فيمكن القطع باختلافهما بيقين، وذلك عبر صورتين، الأولى بأن يُنفى عن النسبى الإطلاق، أو أن يُنفى عن النسبى ما يختص به المطلق، والثانية كذلك أن يُنفى عن المطلقات صفة النسبية، أو أن يُنفى عن المطلق جنس ما يختص به النسبى.

أو أن يكونا نسبيين يُقطع باختلافهما بيقين، وصورتها الوحيدة كذلك هى القضايا الرياضية المجردة التى يختلف موضوعها مع محمولها، فالعدد سبعة أكبر من العدد ثلاثة بيقين.

أما مصادمة تلك الضرورات، فهى الاستحالة العقلية!

٧. لا تنشأ ثمرة من فعل أو أثر إلا عن علاقة بين أصيلين، يلزم ذلك ضرورةً، أما الأثر الذى يحدث عن علاقة الشرط تلك؛ فلا يعبر عن ضرورة عقلية لذا يقبل التعطيل، ونوع الشرط نفسه يقبل التبديل، فلا ضرورة عقلية تقضى لعنصر باختصاصه بالشرط فى ذاته، فلا يقضى العقل باختصاص النار بالإحراق، ولا يمتنع عقلًا أن يُتخذ غير النار وغير ما يحرق عادة شرطًا للإحراق؛ إنه مجرد انتخاب لعنصر من عناصر ليظهر من خلاله الأثر، طرأ عليه الإنسان فألِفه، ولا يقطع له الإلف بالضرورة العقلية. وكذا قد يتعطل الشرط المعتاد فيتعطل الأثر، كألا يحصل الإحراق مع وجود النار، ولا يقطع بضرورة الإحراق مع وجود النار.

فضرورة الشرط لا تُفهَم بخضوع المشروط لقبضة شرط بعينه ولا لفعله بذاته، بل الضرورة هى مجرد الاقتران بين أصيلين ينتج عنه الأثر، أما الشرط، فهو إما شرط موضوع مطرد أو شرط غير موضوع، والأثر عنهما بين ممكن وممكن مطرد عن الشرط الموضوع.

ولا مجال لزوال الشرطية وهذا الاقتران بالكلية، حتى مع فعل الله تعالى ومعجزات الأنبياء، فيضرب موسى ﷺ بعصاه البحر فينفلق، وينفخ عيسى ﷺ فى الطين فيصير طيرًا، ويخبر تعالى عن بعض الأفعال أنه اختص نفسه بشرطها؛

تكريمًا أو عقابًا؛ كإيجاد الحياة ونفخ الروح، وكذا خلق الإنسان فى أحسن تقويم، وكالعقاب إذا أراده الله خروجًا عن الشرط المألوف؛ فتتبدل الشروط ولا تغيب ضرورة الشرط، وعلة كل شىء هى الله تعالى وحده!

(ب)

١. القيمة الخُلقية فضاؤها العلاقات، لا تخص الفاعل بذاته ولا المخاطَب بالفعل فى ذاته، وإنما علاقةٌ بينهما ينشأ الواجب الأخلاقى عن مجرد تشكُّلها؛ ذهابًا حدسيًّا بالعلاقة إلى الصحة.

٢. المعيار الأخلاقى هو فروض العلاقة المقسطة وضوابها بين عناصر ومكونات الوجود؛ من الإنسان والحيوان والنبات والجمادات.

٣. العلاقة الصحيحة تظهر أولًا فى تحقيق التساوى بين المتماثليْن أمام موضوع علاقة واحد، ثم تظهر ثانيًا فى لزوم تقديم القوة ضريبةً إلى الطرف الأضعف على قدرها ضمن العلاقة بالتمام، فلا تُحبَس ولا تُبخَس؛ ليتحقق التساوى فى العلاقة كذلك؛ وكلاهما هو الواجب الأخلاقى الذى تركن إليه النفوس ويجده كل إنسان من نفسه، وإن اختلفت الثقافات، أو قمعته المرجعيات والسياقات الضيقة.

٤. الوضوح الذاتى للواجب الأخلاقى عن العلاقة الصحيحة بصيغتيها يظهر على الثقافات فى خمسة أطر قيمية رئيسة، هى:

أ. مفهوم الحق الذى يترتب عن مجرد انعقاد العلاقة؛ يقع للذات والغير، وإن تباين اعتبار الثقافات لهذا الحق.

ب. العدل بين كل متماثلين أمام موضوع علاقة واحد.

ج. العفة عن كل مصون فى علاقة، كالمال فى حوزة صاحبه حقًّا، وكالمرأة فى عصمة زوجها، فإذا لم تكن علاقةٌ قائمةٌ؛ لم تجد الثقافةُ العفةَ معطًى مباشرًا بالضرورة.

د. المروءة، بذلًا أو كفًّا، لإقرار الحقوق فى علاقة ؛ وإن تباين اعتبار الثقافات للحق كذلك.

هـ. المروءة، بذلًا أو كفًّا، إقامة علاقة مرجعها إلى الصحة.

٥. يحضُر الواجب الأخلاقى بقيمه الضرورية عن العلاقة الصحيحة كمعطًى مباشر لدى الإنسان بإطلاق، ثم يتألف الواجب الأخلاقى فى علاقات كل واقع ثقافى تعبيرًا عن الضروريات بأنماط شتى من الأعراف والسلوك، تتفق وتتغيَّر.

٦. السلوك المعيارى الصحيح، هو ما يلزم اتساقًا عن العلاقة الصحيحة بصيغتيها، وسنفصله حال الحديث عن غاية الأمر.

٧. هذا التفسير يجمع به الواجبُ الأخلاقى بين الحدسية وإمكانية التحليل والاستدلال، تُرجِّحه أصالة العلاقة كما سُقناها، وجمعها بين الذات والموضوع، والمنفعة العامة والخاصة بالميزان، ويُوجبه الخالق المفارق الحكيم الذى أرسل به رسله!

(ج)

١. للشعور بالجمال تفاعلان؛ أولها ما كان منطبعًا فى نفس الفرد دون أثر من الواقع، وكذا فى الطبيعة دون أثر من خلفية الفرد نفسه، أى ما يجده الإنسان فى نفسه ويتماهى معه فى مظاهر الطبيعة؛ وهو التوازن والانسيابية بين المكونات على صيغتى الميزان؛ تجدها نفس كل إنسان كما تجدها عين الراصد فى الطبيعة.

ثانيها ما يكون ثمرةً لعلاقة بين نفسية الفرد والواقع؛ فتنشأ ذائقة ممتازة عن هذا التفاعل، ويظهر عنها معنى متمايز للشىء الجميل يشترك فيه أصيلا تلك العلاقة، لا يستقل أحدهما به.

٢. يفرض هذا التصور أن الجمال والقيم منظورٌ وبناء فلسفى واحد، وأن الجمال الأسمى هو حال التطابق بين الجمال فى النفس مجرَّدًا عن كل سياق والقيم الإنسانية الوجودية المركوزة فى النفس فوق كل سياق، مع الشعور بالقيمة الجمالية حين تتجرد من كل سياق، وحين ترصد القيم الإنسانية الوجودية فوق كل سياق كذلك، وأن الشيء الجميل لا ينزل درجةً عن مرتبته الأسمى إلا بفقدان شرط من ذلك!

٣. يرسم هذا التصور مجالات ثلاثةً للعمل الإبداعى هى أوجه التذوق والنقد:

أولها: ملَكة الفنان أو الأديب؛ أى الجمال فى نفسه، وفى إحكامه لأدوات صنعته التى يستطيع من خلالها التعبير عن المعنى والشىء الجميل.

ثانيها: الخلفية النفسية والمكوِّن الإنسانى للفنان أو الأديب، فى تفاعله مع سياقات واقعه الاجتماعية والتاريخية، وتُقرأ ضمن العمل الإبداعى بمناهجها.

ثالثها: العلاقات بين مكونات العمل الإبداعى، بعيدًا عن الارتباط المباشر بنفسية الأديب أو الفنان، وبعيدًا عن علاقته القريبة بواقعه، وقدرة العمل ككل على التجاوز، التى يُستشف من خلالها المنظور الرسالى للمبدع، دون أن يعبث بالحدود المنطقية فى الكون والإنسان!

(٤)
تماهى خطة تطوُّر البيئات والأحياء مع صيغة الحق

تطوُّر البيئات والأحياء فى هذا التصور يُنظر إليه كعلاقات؛ علاقات بين أصيلين وعلاقات متخادمة، ثم تطوير لطبيعة العلاقات وتكثيرها..

فقد نشأ الكون واتزنت قواه بمجرد الحركة عن خلق الزمان والمكان، ثم تكاثفت أجرامه وتخادمت فى مدى زمنى ممتد، وظهر كل شرط فى الطبيعة عن اجتماع أصيلين مختلفى الصفة، واتزنت علاقات الطبيعة على الأرض وتخادمت عناصرها حتى ظهور الكائن الحى، فتخادمت علاقات الأحياء مع الطبيعة، وتخادمت عناصر وظروف الطبيعة فيما بينها مناسبةً للكائن الحى، وتخادمت عوالم الأحياء لتحقيق النفع لجميعها؛ بتخادم أقدار الدفع والانتقاص من عناصرها لتبقى جميعًا، ثم تخادمت دواخل الكائن الحى ليناسب علاقاته مع غيره من الأحياء وعلاقاته مع بيئته.

هذه الصيغة تتداخل وتلطُف جدًّا مع تعدد الكائنات وظروف ومناخات الطبيعة وكثرة العلاقات والمؤثرات، وتستمرُّ فى حركتها ونموها دون سكون!

أما تطوير هذا النسق من العلاقات الطبيعية والحيوية، فيقع تكثيرًا وتنويعًا بطفرات مخطَّط لها؛ تُفضى إليها وتُلزم بها تلك الصيغة إذا ما حضرت الشروط؛ كلٌّ ضمن نسقه أو قانون انوجاده؛ فيحتل موقعه ضمن العلاقات على درجات من الضعف والقوة، تقع مراتبها، كلها أو بعضها، على الكائن بأكثر من اعتبار كما سبق أن أشرنا[١٢].

فللخَلق قانون وخطةٌ علائقية على مستوى أعمق تعمل بمسارين، تُعبِّر عنها القوانين الظاهرة، هذه الخطة أو القانون العلائقى الأعمق يحكم أصل العلاقات بصورة صحيحة بإطلاق، ثم تتجلى فى مستوى أعلى فى قوانين الطبيعة التى نعرفها.

واتحاد هذه الصيغة بين الموجودات؛ لا يسمح بالفصل التام بين أىٍّ من تجلياتها فى سائر القوانين الطبيعية والإنسانية، فلا يُنظر إلى جانبٍ منه بمعزل عن سائر تجليات القانون فى الطبيعة والإنسان!

---

[١٢] انظر: ص (٥٣، ٥٤).

(٥)

صيغة الحق كصورة أعمق للقانون المادى الطبيعى

لا تقدم هذه الصيغة حلًّا على مستوى النظرية أو البنية الظاهرية للعلم الطبيعى، ولكن تعبِّر عن صيغة أعمق لصحة العلاقات يمكن أن يتحراها التحليل الرياضى، ولكن فى المقابل قد ترسم نظرةً أشمل إلى طبيعة التآثر وكيفية قياسها؛ فالنسق الرياضى إنما يعبِّر عن الواقع من خلال قانون حركة صحيح، وقد أدت الخبرة بالرياضيات إلى القطع بأن أى نظام عددى متسق هو غير مكتمل بطبيعته، وأن الرياضيات على صدقها ويقينيتها هى أداةُ كشفٍ تحليلية، تخضع لإطار نظرى قبلى؛ الاتساق الرياضى فيه ليس دليلًا بذاته على تمام صحة الفرضية التى يعبِّر عنها، وأن الرياضيات لا تعبر عن تمام الصحة إلا فى ضوء نظرية ومقاربة تامة الصحة!

والكون منظوم بملايين ملايين الأجرام، التى تتداخل تأثيراتها وتتخادم ليستقر بناء الكون، ولو رُفع من بنية الكون على غير فروض التدافع جِرمٌ فى أقاصيه؛ ستتداعى آثار رفعه وإن دقَّت ولطُفت جدًّا، هذا الرفع ما كان له تأثير فلوجود الجرم وسائر الأجرام تأثير ضمن النسق كذلك.

نسقية التآثر والحركة هذه تعنى أن حركة كل جرم ليست محكومة بالمؤثرات القريبة فقط، ولكن بجملة العلاقات والتأثيرات وتخادماتها جميعًا تتحدد حركة كل جرم فى الكون، حتى قوانين الحركة على الأرض وعلى مستوى الذَّرة؛ بناءً على نسقية التأثير، وإن دقت جدًّا؛ ولكن محاولة الوقوف على هذه المؤثرات جميعًا لتُفهم تأثيراتها واحدةً واحدةً ضمن النسق؛ ليصل البحث إلى قوانين رياضية تامة - هو أمر مستحيل يُشبه الشُّواش بل هو أعقد، والحل هنا - متى أردناه وأتيح لنا - هو الوصول إلى خطة عمل هذا النسق ككل!

وبناء على هاتين المقدمتين، فإنه لا يمكن التوصُّل إلى قانون رياضى تام الصحة إلا بفهم الشفرة العلائقية وقانون العلاقات الكلى نفسه الذى يصف طبيعة التآثر فى مستواه، ثم تكون المقاربة الرياضية فى ضوء هذا التصور الذى تُقدمه هذه القراءة تدعمه الشواهد!

(٦)

تماهى مسار الحضارة مع تطور العلاقات

يمكن النظر إلى تاريخ الإنسان بكونه توجُّهًا ضروريًّا نحو التضامِّ وتقوية العلاقات، ومراكمة الوعى حتى الوصول إلى صيغة نَظم مثلى.

فالذى يجِدُّ على جسم الجماعة البشرية فى جميع أطوارها ويكون به ارتقاؤها - هو تعميق علاقاتها، ونجاح الصفوة القائدة فى جماعة ما وقتَ التحدى هو النجاح فى تعميق علاقاتها وإنشاء المكانات وتنظيم الأدوار بداخلها، فتنتقل من طور البدائية إلى أول سلم الحضارة. وتستمر علاقاتها فى التطور إذا سمحت لها الظروف الأخرى التى تُنضج علاقاتها وليست بتحدياتٍ ضرورةً، وإذا ما قلَّت تلك الظروف المساعدة على تعميق التعالق؛ تباطأ فعلها فى تطوير العلاقات وتباطأت معها حركة الحضارة، وإذا فُقدت مع سبق تعرُّض الجماعة لتحديات تصعد بها؛ توقفت الحضارة.

أما حركة الحضارة، فهى تطوُّر لأنماط العلاقات، البشرية البشرية، والبشرية الطبيعية.

***

والمشهد المكتمل لجملة محفزات التعالق ومثالها الأبرز هو مسار الحضارة المصرية القديمة؛ لما أن داهم انقلاب الطبيعة مواقع المصرى القديم غربى النيل وانقطعت عنه الأمطار وأجدبت الأرض، وفرض ذلك على الناس خيارًا من ثلاثة، إما الاستمرار فى مواقعهم ومغالبة الطبيعة، أو النزوح جنوبًا حيث الأمطار والمراعى الخصبة، أو الاتجاه نحو النيل وقطع المسافات واجتياز الأحراش التى حول النهر.

فالخيار الأول ترقُّب لتقلبات الطبيعة انتظارًا لما تسفر عنه الأمور أو محاولة للتكيف مع الوضع الجديد، ففنى من أصحابه من فنى، وأفلح آخرون منهم فى البقاء مع جماعته فى تلك الظروف لفترة أو فترات، نشأ خلالها نوع من التطور سنشير إليه.

أما أصحاب الخيار الثانى، فلم ينتظروا أن يفاجَئوا بالهلاك، فساروا إلى المراعى وخلف الأمطار وقطعوا فى سبيل ذلك المسافات لأراض محتملة المخاطر، فانتقلوا إلى المراعى الجنوبية سالمين بأفرادهم وأنماط عيشهم وطبيعة اجتماعهم التى كانوا عليها قبل مداهمة انقلاب الطبيعة لحالتهم المستقرة، ولكن بقيت جماعات منهم حتى وقت قريب، كما يقول الدارسون، على نمط العيش الذى خرجوا به من مصر وثقافتهم البدائية نفسها، دون تغيُّر كبير على مدى آلاف السنين.

أما الخيار الثالث وأصحابه، فقد قرروا المواجهة ومبارزة الطبيعة فى ميدان آخر؛ بأن اجتازوا الصحارى وقطعوا المسافات وتغلبوا على غابة الأحراش والهوام ليصلوا إلى النهر.

وعند النظر، يظهر الخيار الثانى أكثر منطقية أمام الناس حينها؛ فقد حدد ما يريد وانطلق إلى المكان الذى يجد فيه بُغيته، ولم يهرب من التحديات ولكن أبقى عزمه فى محله، ووفَّر على نفسه صدامًا مهلكًا مع طبيعة مجهولة لا جدوى مأمونة من ورائها، وانتقل إلى جدوى معلومة وبيئة معهودة بصدام محتمل؛ ولم تكن أهدافهم جميعًا غير المراعى والطعام. ولو اتبعهم الجميع لحُجزت الإنسانية فى أنساقها الأولى - لكن انبنت الحضارة على أيدى المغامرين!

الذى حصل مع جماعة الخيار الثالث فأورثهم الحضارة، أن طبيعة التحدى الذى واجهوه كان له أثر عميق فى علاقات الجماعة، تمثَّل فى نوع من التضام وغياب الأنا، ثم ظهور مجموعة من الأدوار والمكانات فى رحلة الوصول إلى النهر لمواجهة هذا التحدى؛ فظهر القائد، والجسور الذى لا يهاب، والماهر صاحب الحيلة، والمحفِّز بنوال الخير.

وبزغت مع ذلك جملة المعانى الإنسانية التى أصلها إلى قدسية المجموع وعار التقاعس عن خدمته وفدائه، ثم بزوغ المعانى التى تُحتِّم أحيانًا التخيير بين الذات والغير، فيظهر من يتفانى فى حمل الكَلِّ الذى لا يقوى، ومن يُخيِّر بين حياته وحياة أحد خاصته، وتبزغ معها معان جديدة للتمايز بين الرجال بخلاف القوة البدنية، ويبزغ للمرأة كذلك فى غمرة هذا التحدى دور آخر.

هذا ما ينجم عن التحدى؛ من تضام الجماعة وتقسيم الأدوار وخلق المكانات، وبزوغ معان إنسانية جديدة فى غمرة هذا التضاغط ووحدة الهدف، يكتمل نضوجها فى المدى الزمنى الطبيعى، حتى يكون لكل فرد بعدها شرعية امتياز داخل الجماعة؛ حاكمها الدور والفاعلية وقدر البذل. يحرص الأقوياء وأصحاب النفوذ على استبقائها، ويحرص أصحاب الأدوار على دوام أدوارهم.

فإذا ما استقرُّوا على ضفة النهر لم يكن لقدسية المجموع والتفانى فى سبيله أن تذهب، ولا يكون لأدوار ومكانات من بذل أن تتراجع، ولا يكون للمعانى الإنسانية المتولِّدة أن تذبل بعد نباتها، بل يعمق كلٌّ منها غيره؛ فالكل يشترك فى شرعية واحدة، واتفاق غير مكتوب بين ذوى المكانات والبذل وأصحاب القوة فى القلب منهم؛ فلا يقبل أى منهم الاستغناء عن شرعية تكوَّنت له بفعل هذا التحدى ودوره فيه. والحطُّ من أى من المكانات المترتبة على الإنجاز هو حط من الشرعية التى اكتسبها الجميع!

وينطبق الأمر بالتبعة على مجموعة المعانى الإنسانية التى اكتسبت أصالتها من تثبيت الشرعية الجديدة التى ظهرت فى ظلها، فيُعطِى اجتياز الجماعة لتحديها الشرعيةَ لمن اجتاز بها، والمثالَ لما أمكن من ذلك من الصفات، وليتكون عن ذلك شكلٌ من التراث والحكايات الشعبية والبطولية، التى قد تصل إلى التأليه وعبادة الأبطال والأسلاف.

هذا الطور الثانى من أطوار الحضارة الذى يُحدثه التحدى، والذى يمكن أن نسميه طور تقسيم الأدوار وظهور المكانات، وقد سُبق بطور أول، هو الذى أحدثه خطر البرية فأنشأ قبيلة العصر الحجرى، كما يشير الدارسون، وهو

طور تضام علائقى بسيط، قوامه البحث عن الطعام والدفاع عن الحياة، دون ظهور مكانات اجتماعية مرْضية داخل جسم هذا التجمع الصغير، والاستسلام فيه لشرعية القوة، ودون وجود لقيم إنسانية عميقة تصنعها التجارب.

فهو طور أول للتعالق، الشرعية فيه للقوة فقط، التى لا يرتضيها أحد ولا يخضع لها إلا قهرًا، مع تفضيل البقاء داخل هذا الأسْر على العيش منفردًا، حتى إذا حانت لذى قوة آخر الفرصة انتزع السيطرة؛ هذا الطور يمكن أن نصطلح على تسميته بنشأة الجماعة الأولى.

***

يفتقر الطور الثانى إلى بيئة تعمِّق ثماره، فالبيئة المساعدة إن حطَّ عليها المرتحلون نقلت الجماعة بمكاناتها الآخذة فى التشكُّل ومعانيها الإنسانية البازغة إلى طور آخر يتسع فيه نطاقها، ثم قد ينشأ مع البيئة الجديدة مهمات وأدوار أخرى؛ محوطةً بالمعانى والمكانات وروح المجموع المكتسبة من الطور الثانى.

هذا الطَّور هو تكثُّر العلاقات، واستيعاب الجماعة لغيرها من الجماعات الأدنى طورًا أو الأقل عددًا، وهذا لا يكون إلا فى بيئة مساعدة، ولا يكون إضافةً إلى التطور الحضارى بحق إلا إذا سُبِق بالطورين الأول والثانى!

فالحضارات القديمة التى مرَّت بخبرة التحدِّى ومغالبة الطبيعة – نشأت جميعها على ضفاف الأنهار؛ وهى أفضل البيئات التى تُوفِّر مع الغذاء قدرًا من الاستقرار؛ الذى يتيح للمعانى بأن ترسخ، كما يُخرج إلى الوجود مجموعًا بشريًّا فى حيز جغرافى محدود بالضرورة.

ولكن لا تنشأ الحضارة بمجرد توفُّر تلك البيئة المثالية؛ فأطوار التعالق وتشكُّل الحضارة كأطوار نفسية الإنسان سواء، إن غاب الطور الأول فالجماعة لم تولد أصلًا، وإن غاب الطور الثانى، فقد غاب عنها الوعى بنفسها وبداية نضجها وبقيت فى طفولتها، وإن غاب الطور الثالث فقد توقف نموُّها، وستأخذ قيمها البازغة فى الانكماش؛ والكثير من المناطق فى إفريقيا وآسيا مثلًا لم تنشأ بها الحضارة رغم توفُّر البيئة المساعدة وكثرة أعداد السكان، والفارق هو سقوط الطور الثانى الذى تنشأ عنه المعانى والشرعيات والمكانات المرْضية التى يمكن البناء عليها.

أما إذا واجهت الجماعة المتكثرة التى لم تمرَّ بخبرة التحدى وتقسيم المكانات والشرعيات؛ إذا واجهت تحديًا يؤدِّى إلى تقسيم جديد للمكانات والشرعيات وإفراز المعانى – فإنه قلَّما يأخذ طابع الثبوت كالذى تُنضجه الأطوار المتراتبة؛ فلا يستقر إلا ويحملُ القابليةَ للانسلاخ عنه...

وكذا إن قفزت الظروف بالجماعات الكبيرة التى لم تمرَّ بالطور الثانى، فورثت حضارةً قائمةً؛ بأن أغارت عليها مثلًا؛ فإن هذا لن يُعوِّض سهلًا ما فاتها من أطوار الترقِّى، وسيؤثر فى مستقبل حركتها نحو الحضارة، وستبين آثار هذا الفقد عند الأزمات التى تضرب الجماعة، بينما تكون الجماعات التى سلكت تلك الأطوار برتابتها ومرحليتها – أقدر على

استيعاب الصدمات دون الخروج عن مقتضيات ما غرسته الأطوار السابقة فيها بإنضاجها الرتيب؛ وربما تُفهم فى ضوء ذلك الحضارة الغربية بعد وراثة القبائل الجرمانية للحضارة الرومانية المفككة...

***

أما إذا اجتازت الجماعة تحديها، ثم لم يطُل حال البيئة المساعدة التى استقرت عندها حصيلة هذا التحدى؛ فتغيرت - أخذت تلك العلاقات بثمارها فى التراجع، لا حتى الاختفاء، ولكن حتى تُختزل فى نقاط صلبة تفصلها عن الطور الأول ولا ترتد بها إليه، فيتعمق الشعور بالجماعة، وينكمش المحصول الإنسانى الذى اقتطفته من تجربة التحدى، فتُختزل المعانى حتى تصير إلى معنى الاجتماع والعصبية للمجموع، وتذبُل المكانات حتى تتبلور فى مكانة؛ هى مكانة البطل أو الزعيم فى المخيال العام الذى تنتخبه قسوة الظروف، فتغيب عن الفرد فرديته، ويصبح تميزه بكونه مصداقًا لجماعته، وبقدر تمثُّله لصفات البطل أو الزعيم بالجماعة، فتموت بذرة التنوع التى أحدثها التحدى السابق، وتبقى الشرعية مرتبطة بمعنًى خلاف شرعية القوة.

إن الجماعة وقد جاوزت تحديها، لم يعد ممكنًا العودة عن تجربتها بالكلية وقد تعمقت العلاقات ونما الوعى وأبحرت مركب الحضارة، ولكن تأخذ ثمارها فى الذبول والانكماش حتى الوصول إلى صورة نمطية شبه واحدية، وهذا ما يكون فى المجتمع القبَلى الذى ينشأ عن ظرف كهذا، أو عن الظرف الذى صادفته مجموعة الخيار الأول التى قاومت من موقعها ظروفَ الطبيعة حال تغيرها، وهو نمط من العلاقات الثابتة التى محورها قوة الاجتماع ووحدة القيمة.

فالقبلية ليست طورًا مستقلًا، بل هى مقاومة للتحدى لم تثمر فى بيئة جديدة، سواء كانت المقاومة باجتياز المهالك وقهرها وتكوُّن حصيلة للتطور الإنسانى تنكمش فيما بعد، أو كانت مقاومة للتحدى من موقعها ومغالبة للطبيعة تنتهى بانتصار غير حاسم يُبقى الجماعة على مسرح التاريخ بحصيلة تجارب التحدى التى تفرز الواحدية ذاتها التى ذكرنا - ليس انكماشًا لمعانٍ هذه المرة، ولكنه تضام لمواجهة الخطر؛ يعمِّق معانى ويتخفف من شرعية القوة، ولكنه لا يماثل تجربةَ القبلية التى لم تطُل بها الحال فى بيئة جديدة، فتبقى القبلية بمعانيها فى تلك الحال الثانية أقرب إلى التوحُّش؛ ولعل بعض قبائل وسط آسيا وقبائل البربر قديمًا مثالٌ على ذلك.

فالقبلية توقُّف عن المسير بفعل مثبطات الطبيعة؛ هذا التوقف يصقل قيمها ومعانيها الواحدة ويغذِّى شعورها بالذات كلما طال بوِقفتها الزمن، ويُنضج أنماطًا ثابتة ومتماسكة من العلاقات، ويرسِّخ قيمًا جاهزة لأن تواجه الآخرين وتُوجَّه إليهم بنفوس عالية؛ فتقدر على استيعاب غيرها من الأنماط والمجتمعات، ويصعب على غيرها استيعابها!

ويجد المتأمل أنه فى الوقت الذى بدأ المسير نحو الحضارة فى مصر وبلاد الرافدين وغيرها، ومن جرَّاء انقلاب الطبيعة ذاته - بدأت جزيرة العرب فى مراكمة عناصر القوة، حتى إذا فرغت تلك الحضارات من إسهامها واكتمل إنضاج العرب وقيمهم فى آن كذلك؛ فار القِدر العربى، على يد متمم صالح الأخلاق ﷺ، فغمر الجميع واستوعبهم.

***

فإذا ما عبرت الجماعة إلى طورها الثالث ووقعت على البيئة التى تناسب؛ التى توفر لها الاستقرار وتسمح لها بالتناسل وتعميق ثمار تجربتها وتوطيد علاقاتها؛ أخذت الجماعة الكبيرة شكل المجتمع الصغير وسارت إلى طور رابع، هو طور إفراز المؤسسات.

والوصول إلى هذا الطور الرابع قد يطول جدًّا فى بيئة غير البيئة النهرية؛ فالنهر يقضى بالتضام حول مورد واحد، وبالاستقرار الذى يفرضه العمل الزراعى، وهو أدعى لنشوء المؤسسات والوحدة السياسية التى تدير عملية الرى وتحجز بين الأراضى بطريق يرضى به ويخضع له الجميع، يتعاونون فيه لتخطِّى الصعوبات التى تلحقهم على السواء. هذا الطور دلالة على تعميق العلاقات والمعانى وتجذُّرها والحاجة إلى الرقابة على التزامها.

فإذا ما اكتملت وحدة الدولة السياسية فى طورها الرابع، استمرت بجملة علاقاتها وحصائلها فى حركة صاعدة وقد رضيتها الجماعة وتأقلم إنسانها فى علاقته مع بيئة تساعده، وقد تصادف فى هذا الطور مجال قوة خارجى يستوفز الطاقات بها وتتضام به العلاقات، فيضطرد فى ظله التطور الحضارى الفكرى والعلمى والجمالى، وتضطرد مع الاحتكاك بالغير والوعى بنمط العلاقات السائدة رغبة تطوير أو تغيير نمط العلاقات التى تحكم المجتمع.

***

ولكن إذا طرأ ما يُفسد على الإنسان بيئته التى سمحت بالحركة الصاعدة نحو الحضارة، أو ظهر فساد صيغة العلاقات الحاكمة؛ تبدأ الجماعة فى طور خامس عنوانه التفكك؛ من جهتين؛ تفكك علاقة الإنسان ببيئته وتفكك علاقة الإنسان بالإنسان؛ بأن يواجَه الإنسان بطارئ على بيئته، أو أن يفشل فى تطويع الطبيعة بشكل لا يسمح باطراد حركته نحو الحضارة، أو أن تخرج صيغة نظم العلاقات عن اعتبار الحظوظ المرعية لأفرادها ومكوناتها، أو أن يظهر للجماهير أو لشركاء السلطة فساد صيغة الحكم والعلاقات داخل المجتمع - فحينها لا تُستحثُّ الطاقات لخدمة المجموع الذى يرى البعض نفسه مهضومًا داخل صيغته الحاكمة، حتى تنشأ الصراعات الطولية بين شركاء السلطة أو بين مكونات المجتمع، أو من الجماهير تجاه السلطة؛ فينشأ عن قدر التفكك قدر من الضعف والانحدار، حتى يفتكر الإنسان أساليب للتعامل مع طوارئ الطبيعة وإعراضها عنه ومحاولة السيطرة عليها، وحتى يختمر وعى المُضار ضمن العلاقات بضرره؛ فيكون التاريخ على موعد مع صياغة جديدة لعلاقة جديدة؛ تنجح فى وضع صيغة حكم مقبولة بين

أركان السلطة، أو تنجح فى إشعار الفرد باستيعابه، فيرتضيها شركاء السلطة، أو يأتزر بها الجمهور، فترة تطول أو تقصر؛ حتى يختمر الوعى ويتضح بلاء الصيغة أو فساد القائمين عليها مجددًا؛ ليعقب ذلك ميلاد جديد!

وتستمر عملية انفكاك الطبيعة عن الإنسان ومحاولة تطويعها والسيطرة عليها فينمو فى ظلها وتتراكم المعارف والعلوم، وتستمر عملية تفكك صيغ الحكم فالاستبدال، وتنحدر حضارات وتصعد، ويرقى معها وعى الإنسان بمكانته وحقوقه ودوره داخل الجماعة البشرية، حتى الوصول إلى الصيغة المثلى للعلاقات بين الجماعة البشرية!

***

إن هذا المسار لا يستوعب بالضرورة جملة السيناريوهات التاريخية المحتملة، ولكنه ينظر إلى تطوُّر الحضارات وانتكاسها بكونه علائقيًّا كله، وأنه كلما توفرت الدواعى والمحفِّزات أو تبدلت مراحلها أو غابت؛ انطبع ذلك على العلاقات داخل الجماعة البشرية، وأفضت إلى الأطوار والنتائج التى سبق ذكرها؛ حتى إذا بلغ وعى الإنسان بنظم العلاقات تمامَه؛ انقضى القصد، وربما لا يعود لحركة التاريخ مبرر استمرار!

واجب الإنسان تجاه هذا الكُلِّ المتسِق أن يحافظ على تخادمه وألا يعبث باتساقه، وأن يتصالح مع الطبيعة فلا يُفسد نظامها، ولا يُعوِّق هذا النظام المكتفى عنه ليسير فى صالحه، ولا أن يعتدى على شىء منه، نبات أو حيوان، بتعويقه عن مسيره لصالح غيره؛ من رتبته أو من غير رتبته، ولا أن يولِّف بطرًا بيئة جديدة. وعليه فقط أن يكف يده، وأن يدع نظام الطبيعة يعمل متدافعًا مكتفيًا عنه!

ويبقى حظ الإنسان من الطبيعة ما يدفع به الضرر عن نفسه، وأن ينال منها تحصيل الضروريات، والاستفادات الضرورية والحيوية، ثم يحاول ما استطاع أن يُسيِّر علاقاته ومناشطه على منهاج الطبيعة الحق ذاته.

(٧)

محددات الغاية السلوكية واتفاقها مع صيغة الحق

(طريق نظر جديد)

لو عدنا إلى مثال الشخص الذى وجد نفسه فذًّا فى أرض خصبة ثم طرأ عليه طارئ؛ فهما إما أن يصطرعا على ضبط العلاقة بينهما وفق ما يراه كلٌّ منهما؛ أو أن ينظرا إلى الحق باعتبار أن عقدًا اجتماعيًّا قد نشأ بالفعل عن مجرد اجتماعهما والعلاقة بينهما؛ فيقفا على أنه مع ظهور الثانى فقط نشأ لفكرة الحق الاجتماعى معناها، وأن احتياجهما لبعضهما متساوٍ تمامًا، وأن الأول محتاج إلى الاجتمـاع كما الثانى، والأول لم تنشأ له حقيقـة كونه ذا حقـوق لا يُعتدى عليـها إلا مع ظهـور الثانى ولا تستمر إلا به.

إن فعلوا ذلك فإنه يُقَرُّ أولًا لصاحب المِلك بملكه ولا ينازَع فيه.. ولئن كان حدود امتلاك الشخص الأول ومن يليه من أبنائه مثلًا كما وضعه هو، ولا حُجة لأحد عليه، ولا سبيل إلى مراجعته ولا مراجعة من بعده؛ فإن لكيفية نظم العلاقة بشكلها الصحيح استيعابَ هذا الادعاء ومعالجته دون جور؛ فإنْ تفاوت الشخص الأول والشخص الطارئ عليه فى المِلك بما لا يمكن أن ينازِع فيه أحد، فيبقى أن احتياجها لبعضهما متساوٍ تمامًا بما لا ينازِع فيه أحد كذلك، فيوجب أن يستويا فى ثمرة علاقاتهما وعملهما بالتمام!

فإذا ما استويا فى ثمرة علاقتهما أندادًا، حُق لكليهما الترقى فى الامتلاك بلا حد ودون مبرر للمنع، فلا تُحجز عن الأول الزيادة، ولا يبقى الثانى محصورًا بالدونية ولا منقوصةً فرصُ ترقيه؛ وهذا مرجعه إلى التساوى الذى تفرضه ولا تُقيِّده العلاقة الناشئة بينهما.

ثم لا يكون موضوع العلاقة الذى يصنعانه ويتبادلان فيه النفع على أساس من دونية إنسان عن غيره أو قهره؛ فهذا فى الحقيقة قفز على التساوى، مشابه بالتمام لفعل الثانى إن هو نازع الأول فى ادعائه المِلك، فالإنسان روحه وجسده وعقله ونفسه وعرضه أو كرامته – طرف فى العلاقات سابق على نشوئها، وليس موضوعًا لاستطالة الطرف الآخر، لا يجرى عليه حق التملك أو الانتهاك؛ ما يعنى بقاءه حيًّا كريمًا، وأن يتوفَّر له ما يبقيه كذلك، وأن يشبعَ ضرورياته، وأن يتخادم الناس فيما بينهم لتحقيق ذلك؛ ليبقى هذا الأصل الثابت حيًّا قادرًا على العيش كريمًا غير منتهك لا يعرف العِوز.

وفى مقابل هذا، فإن كل قوة عقلية أو بدنية أو مادية هى مفتقرة بالضرورة إلى علاقة تظهر من خلالها، ولم يكن لها أن تظهر أو يكون لوجودها اعتبار إلا فى ظل علاقة، ولم تكن لتنال ثمرة تمايزها إلا ضمن علاقة؛ فتُوظَّف القوى جميعًا لخدمة عناصر تلك العلاقة؛ بالقدر نفسه الذى تحظى به القوى من حقوق ضمن جملة العلاقة.

ثم يكون للتساوى فى قوة الموقف ضمن العلاقة الذى ساوى بين أصيليها فى ثمرتها، أن يُلزم بالتساوى فى قوة الموقف بينهما فى قرار فصمها، وتجنُّب الضرر عنه، وأن يبقى للجميع حق استقرار الحقوق، وعدم التغول عليها بأى طريق، وألا يُغيَّب أحد عنها فيُسلَّط عليه ما يجهِّله بحقوقه!

فى ضوء ذلك يمكن أن تتحدد الحقوق الثابتة للإنسان فى التعالق بأنها:

١. حق الانضواء والاجتماع، فلا غُنية لشىء فى الوجود عن انضوائه فى شىء أكبر منه، فالانضواء هو المبرز للعنصر أيًّا كانت صيغة العلاقة التى تجمعه بغيره أو موقعه فيها، ولا يحق لأحد أن يسلب هذا الحق من غيره.

٢. حق الحيازة ضمن العلاقات، بأن يسعى الإنسان إلى حوز المنفعة جراء العلاقة؛ مادية ومعنوية؛ حسب طبيعتها وموضوعها.

٣. حق الترقى، بأن يشبع الإنسان رغبته فى كسب المزيد من الممتلكات والمزيد من التقدير.

٤. تسامى الإنسان عن أن يكـون بذاته موضوعًا لعلاقة، فلا تجرى على العنصر نفسه حق التملك أو الاستطالة على روحه أو جسده أو عرضه أو عقله من قبل الآخرين، ولا أن يُنتقص منه شىء من ذلك، فيبقى كل إنسان ندًّا لغيره من حيث كونهم بشرًا!

٥. حق الكفاية وإشباع الضروريات، أن يوفِّر له انضواؤه فى العلاقة حد الضروريات والكفايات التى تُبقيه كريمًا فى وسطه، فلم تكن العلاقة إلا لنفع أطرافها، ولا نفع إن لم تُشبع الضروريات، وتسامى الإنسان من لوازمه إشباع الضروريات.

٦. تساوى كل أصيلين فى علاقة.

٧. حق الجماعة على أصحاب القدرات، بأن تُسخَّر الطاقات والقدرات ضمن العلاقة لخدمة أفرادها.

٨. ألا تُفصم العلاقات إلا باتفاق أصيليها على طريق لذلك.

٩. الوعى بالحق، وهو صيانة الوعى بحقوق الإنسان وواجباته، وألا يمارس عليه ما يُسقط فى نظره حقه أو حقوق الآخرين عليه.

١٠. استقرار الحق، وهو أمن الفرد على حقوقه وعدم الانتقاص منها أو إسقاطها بالكلية.

بناءً على كل ما سبق، يمكن إيضاح المحددات التفصيلية للسلوك والرؤية القيمية والشرعية فى صيغة الحق، فى النقاط التالية:

١. للعلاقات الإنسانية صيغتان أساسيتان من التعالق؛ الأولى علاقة الإنسان بالإنسان بكونهما بشرًا يمثِّلان حيثية واحدة، يفتقران إلى التعالق على السواء، فيستوى الإنسان بغيره من تلك الحيثية بإطلاق، فلا يخرج عن طورها؛ ارتفاعًا أو هبوطًا، كمًّا أو كيفًا. ثم تتخادم قوى الإنسان بحصائلها مع غيره ضمن العلاقات.

والثانية ما يجتمع عليه الإنسان بغيره على موضوع علاقة آخر فوق مجرد الإنسانية، فيوزَّع النفع بينهما من حيثيتين مختلفتين، أو من حيثية واحدة، كعلاقة اقتصادية أو اجتماعية أو غير ذلك.

٢. الثابت من الإنسان فى العلاقة الأولى هو روحه أو حياته، وعقله وجسده ونفسه وعرضه أو كرامته، فلا يجرى على ذلك نقصان ينزل به عن حده ولا زيادة تخرج به عن طوره، ويُعمل على ترقيته دون أن تفارق ترقيته به طورَه، ولا يكون عُرضةً لأى انتهاك من الآخرين أو من الشخص نفسه.

فقيمته الأساسية هى بقاء ثباته، ونصطلح على تسميته بالأصل الثابت؛ لأنه وإن بدت للإنسان ملكيته والانتفاع منه، إلا أنه معطًى من الله يُطالب الإنسان بالإبقاء على ثباته وفق تلك الصيغة.

٣. ثبات هذا الأصل حاصل على اختلاف الثقافات والأعراف؛ فتسامى الروح والعقل والجسد والنفس والعرض أو الكرامة – هو معطًى إنسانى ثابت؛ أى أنها حرَم غيرُ متجاوَز، يُخطَّأ تجاوزُه ولو اعتبرته ثقافةٌ ما تعبيرًا عن معنًى خيِّر يراه أصحابها.

فلا يكون قتل النفس حقًّا لصاحبه، ولا يكون حرق الأحياء صالحًا للدلالة على الوفاء، ولا يكون إيلام الجسد أو انتهاكه صالحًا للدلالة على السعادة أو الاحتفال، ولا تكون التجارة بالجسد حقًّا لمن يقوم بها، ولا يكون إذهابُ العقل أو تضليله أو وقوفه عن طلب المعقول – حقًّا لصاحبه ولا حقًّا لأحـد عليه، ولا يكون تسبيل العرض – مبدأً – ذا دلالة على السمو الأخلاقى؛ فكل ذلك قد جاوز ثابتًا لا يكون لأحد أو لثقافة تجاوزه.

كما لا يجوز أن يرتفع الإنسان بهذا الأصل الثابت مجاوزًا ثباته؛ فلا يخرج عن طوره الذى يستوى فيه مع غيره من البشر بإطلاق، ولا يُكمِل ما يظنه ناقصًا من الجسد؛ بالزيادة عليه أو بالانتقاص منه؛ إلا للتداوى من مرض، أو معالجةً لداهية تطرأ على الجسد، أو معالجةً لطارئ من الجسد بأذًى، فى غير أوانه أو فى غير محله.

٤. أن مجاوزة الأصل الثابت خطأ يقع من الإنسان على نفسه أو من غيره عليه، وهى نوعان؛ مجاوزة مادية مباشرة ثابتة المنع على الثقافات، ومجاوزة غير مادية ثابتة المنع فى أصلها، تقع فى أشكال عرفية مختلفة تصنعها الثقافات.

والاستطالة المعنوية غير المادية إما أن تظهر بشكل قولى أو فعلى، أو أن يجدها إنسان فى صدره ولا تظهر منه فى قول أو فعل. وتتحقَّق بأنواعها فى أشكال محددة ومتداخلة من الإنسان على نفسه ومن الغير عليه، هى:

١. الحطُّ من الأصل الثابت، بأن يُنزَل به أو ينزِل بنفسه عمَّا يستوى فيه مع غيره بإطلاق، فيُزدرَى دون غيره.

٢. الرفعة به، كأن يُنظر إلى إنسان، أو ينظر إنسان إلى نفسه، أنه ذو رفعة على غيره فيما يستوى فيه مع غيره بإطلاق.

٣. الغفلة عن ثباته لمن خلقه وأثبته الله سبحانه، كأن يُعظَّم فى ذاته غفلةً عن كونه من الله، فيُعجَب به أو يكبُر فى الصدور، ويُعجَب بنفسه أو يكبر عن نفسه.

٤. التغوُّل على عمله، كالتعرض لأعمال الناس وعوراتهم بالتشوُّف أو التسمُّع أو إعمال الفكر أو الخوض باللسان فيما لا يُراد له أن يُطالَع ولا يكون عادةً موضوعًا لذلك، وكذا من بذل ذلك من نفسه للناس استخفافًا وتقليلًا منها وهُزؤًا بها. وهو محكوم بمستويين:

أ. الأول التشوف لرؤية ما ليس لأحد رؤيته، والتسمع لما لا يصح ولا يُراد لأحد سماعه، والتفكر فيما ليس من حق أحد شغل البال بالفكر فيه، والخوض باللسان فيما لا يصح ولا يُراد نقله.

ب. والثانى التشوُّف لرؤية ما تُباح رؤيته فى الأصل؛ بقصد الانتهاك.

٥. العبث به، بأن يصير مادة للعبث الجسدى أو الهُزء أو التضليل، ومثله إن استروح الشخص نفسه ذلك.

٦. قمعه، بأن يُحجز عن دوره، أو أن يُمنَع أو يُعانَد فيما يجب ويطيق، أو أن يُضلَّل عن قدره الصحيح، ومثله استسلام الشخص لذلك، وقبوله أن تُقمع ملكاته.

٧. قهره، بأن يُدفع إلى نشاط لا يرضاه ولا يجب عليه، وكذا قبول الشخص نفسه لذلك وإرغامها.

٨. الوصاية عليه، بأن تقع نشاطات الأصل الثابت تحت وصاية غيره ولو برضا الفرد نفسه، فلا يحق لكليهما؛ التابع والمتبوع.

٩. تبديل الدور الثابت الذى فُطر عليه الإنسان غريزةً وطُبع فى نفسه؛ ويقع حصرًا على موقع الإنسان فى العلاقة من الذكورة أو الأنوثة، بسلوكها وبمظاهرها فى كل ثقافة.

١٠. ألا يُصان الأصل الثابت عن كل ما يُزرِى به، وألا يُعمَل على ترقيته؛ بأن يُقطَع عنه ما يصون روحه وعقله وجسده ونفسه وعرضه أو كرامته.

٥. الانتهاك المعنوى ثابت المنع فى أصله على الثقافات، كما قلنا، مختلَف فى تكييفه باعتبارات كل ثقافة؛ فالكبر مثلًا ثابت المنع فى أصله، ولكن مصداقه يختلف من ثقافة تعتبره فى جر الثوب، أو ثقافة تعتبره فى وضع قدم على أخرى مثلا، أو ثقافات تعتبره فى غير ذلك.

ويختلف بحجم دوائر الثقافات أيضًا، فقد يمثُل نمط معين من الخطأ ينطبع فى ثقافة أمة بكاملها، وقد ينحصر خطأ آخر فى دائرة أضيق كثيرًا، كمنطقة أو قرية صغيرة ضمن هذا المجموع؛ بزيادة عليه أو بنقضه؛ أى أن التجاوز المعنوى

تصوغه الثقافة؛ أكانت دائرتها الكبرى هى ما تصوغه، أم كانت لدائرة صغيرة فيها صياغةٌ أخرى بشرط ثقافى آخر، وهو أمر بدهى.

٦. أن الانتهاك المعنوى نوعان؛ الأول انتهاك معنوى بتجاوز الفرد ما يُعتبر خطأً على الثقافات والأعراف، فيكون الحكم بذلك على الفعل ثابتًا على الثقافات والأعراف؛ لثبات الخطأ وتحقُّق الانتهاك بناءً على الفعل فى ذاته؛ كاحتقار العاهات والأمراض وتضليل العقل، كلاهما ثابت الانتهاك على اختلاف الثقافات، ومثله كل ما يثبت على شرطه.

والثانى انتهاك معنوى لما تواضع العرف على تخطئة انتهاكه ولا يثبت على الثقافات؛ كصفع القفا دون إيلام مثلًا، فهو مذموم وذو دلالة سيئة فى الثقافة المصرية، وكذا لمس الذقن أو اللحية فى بعض الثقافات القبلية، ولا توجد بالضرورة عند غيرهما، ومثل ذلك كل ما تعتبره ثقافةٌ انتهاكًا، وهذا واضح بدهى كذلك.

٧. أن التشوف إلى جسد المرأة من نوع الانتهاك الأول لا الثانى، لثبات موضوع الانتهاك فى ذاته على الثقافات وإن لم تخطِّئه الثقافات، فبعض الثقافات تعيب على المرأة كشف قدميها، أو تُسوِّغ للمرأة كشف شعرها أو أجزاء من بطنها أو صدرها أو ساقيها، ولكن تلك الثقافات جميعًا تُخطِّئ مداومة النظر إلى هذا الذى تسمح بكشفه. فلم؟

لأن شرط الثقافة قد قفز على حقيقة الغريزة بالاعتياد، وهو ما يُبطله مجرد العودة إلى حقيقة الغريزة وحقيقة الخطأ، فكل ما يراه الرجل من المرأة يثيره حتى يأخذه الإلف إلى اعتياد النظر إليه، ويُستفاق ليُوقَف على الخطأ إذا ما رُئى شخص يديم النظر إلى ما تبيح الثقافة ظهوره من جسد المرأة؛ فيُتَّهم ولا يُقبل فعله، ولا ترضاه على ذلك ذات عِرض!

فالأصل فى النظر إلى جسد المرأة أنه انتهاك على الثقافات يلزم رفعه؛ فيجب صون الجسد من هذا الانتهاك، ثم يكون السؤال عن الحد الذى يُسمح له بأن يظهر من جسد المرأة لتخالط الحياة، ومتى يُصان أيضًا كغيره؟

أما الحد الذى يُسمح بظهوره، فهو ما أورده الله فى القرآن استثناءً على الأعراف، وما رُوى عن رسول الله ﷺ؛ أى الوجه والكفَّين؛ أى ما به تُعرف المرأة وما به تعمل.

كما قد يختفيان (الوجه والكفان) لظرف يضطر إلى ذلك، فإذا ارتفع الظرف رُجِع إلى الحد المسموح به؛ وقد ذكر القرآن ظرفًا يُزاد فيه على هذا الحد؛ فيُدنى لأجله النساء من جلابيبهن؛ وهو أن يعرفن فلا يؤذين، أى لرفع الإيذاء إن كان ثمة إيذاء، فإن لم يكن إيذاء؛ ارتفع الأمر بهذه الزيادة وعاد إلى أصله.

كما حدد القرآن مواضعَ نقض ذلك الحد (الوجه والكفين) فى غير الزوج والقرابات - للقواعد من النساء اللاتى لا يرجون نكاحًا، وإزاء التابعين غير أولى الإربة من الرجال، والطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء. وقد يُكشف ما فوق الوجه والكفين بشطر ثقافى (أو عرقى) آخر، إن لم يكن الوجه والسمت كافيًا لأن تُعرف!

أما الأمر مع جسد الرجل فعلى الضد من ذلك، فليس الأصل خطأ النظر إليه، كما أن الأصل ألا تستثار المرأة بمجرد النظر، فيُشترط على ما يُمتنع ظهوره، وهو ما يُعاب ظهوره ويمثِّل انتهاكًا للعِرض، وما يثير بطبيعة الغريزة؛ وهى

العورة المغلظة؛ الذكر والدبر، وكل ما تزيده الثقافة معابةً على الرجال يُحترم ككل شرط ثقافى، دون أن يمتنع تغييرُه بكونه اشتراطًا ثقافيًّا على مباح بالأصل.

ثم ما تفرِق به امرأة عن غيرها من النساء أو ينحطُّ بها عنهن فيُفتن به الرجال أو تُفتن به النساء، وقد تُحُقِّق من أن ذلك كائن - فلا يكون لها إظهاره فى حدوده. وكذلك الأمر مع الرجل!

وما تتعمد المرأة أو الرجل إظهاره وتزيينه بقصد الافتتان مما هو مباح الظهور بالأصل، فإنما تحطِّه النية السيئة!

٨. أما الصيغة الثانية داخل العلاقات الإنسانية، فإما أن تجمع طرفين من حيثيتين مختلفتين على موضوع علاقةٍ؛ يقتسمان من خلاله النفع بالسوية ويتحملان فيه الضرر بالسوية؛ فالعلاقة بين رأس المال والعمل مُقتَسمة الثمرة والغُرم بينهما، وكذا العلاقة بين مكونات المجتمع الواحد.

وكذا الزيارة التى مقصدها الموادة وركناها زائر ومزور - مقتسمة الثمرة كذلك؛ المَزور له الإكرام بالموادة والزائر له استقبال حسن، وزيارة المريض التى ركناها الزائر والمريض، حظُّ الزائر فيها الدعاء من المريض، ومثل ذلك كلمةُ شكر ودعاء لمن أسدى معروفًا؛ فقد زاد الشرع من حظ الفعل الخـيِّر فى مواضع المكافأة ليناسب.. وكل نزول عن السوية غمطٌ على قدره.

أو أن تجمع الصيغة الثانية بين طرفين على موضوع علاقة من حيثية واحدة؛ فتتفاوت الحظوظ فى صفتهم الواحدة؛ فيُقدَّر الذَّكى فى عمل عقلى على من هو دونه، ويُقدَّر ذو السبق والدأب والقوة على من هو دونه كذلك؛ هذا التقدير تقاربه العقول بالميزان. وتتفاوت الواجبات بهذا الاعتبار كذلك، فيجب على الخبير فى ميدان عمله خدمة أقرانه بشكل أكبر من غيره.

٩. كل عائد مادى أو تقدير متحصَّل من العلاقة الثانية، وكل ارتقاء يُحصِّله الأصل الثابت من علم أو قوة - مَصونٌ كونه ثمرة جهد أصحابه واجتماعهم وحدهم، أتى إليهم بطريق صحيح على أصله، ولا يثبت بإطلاق كالأصل الثابت؛ فيُزاد عليه فوق طوره ويُنقص منه دون طوره، وكل ثمرة متحصلة صحيحة لا تأتى إلا من مصدر تُقره صيغة الحق.

وجميعها قوًى لم يكن لها أن تظهر أو تُقدَّر إلا ضمن جماعة العلاقة، هذا التقدير يجب أن يُماثِله بذلٌ يدفعانه بالميزان؛ تخادمًا وقيامًا فى خدمة الجماعة وأفرادها؛ فلا يُضنُّ بقوة الأصل الثابت ولكن يُفيد منه الفرد والجماعة كما أعطوه امتيازَه، ولا تُختزَن قوة الممتلك المتحصَّل وإنما يفيد الفرد والجماعة من تدويره كما أسهموا فى إنتاجه، ولا تُبدِّد القوتان قصدًا ولا يُسفه استغلالهما، يحدد ذلك مدى الحاجة والضرر والمسئولية.

وكل صرف لقوة الأصل الثابت وكل إنفاق للممتلك المتحصل على الارتقاء بالإنسـان، أو دعـم علاقـة مقسطة أو علاقة مرجعها إلى القسط - فضيلة فى ذاته، ويتحوَّل مذمومًا إذا حُجِز، أو كان لتقوية إنسان بكونه عنصرًا فى علاقة

جائرة، أو علاقة ليس مرجعها إلى القسط، أو دعمًا لهما؛ فلا تُصرف القوة أو الثمرة فى تجاوز أىٍّ من فروض صيغة الحق؛ سواء كان الرقيب على الفرد سلطة الجماعة، أم كان رقيب الفرد على ذلك ضميره، ومُحدِّده مدى الضرر والمسئولية.

١٠. العلاقة المقسطة، أو العلاقة التى مرجعها إلى القسط – انعقادها فضيلة فى ذاته، لا يحسُن القعود عن دعمها أو التراجع عنها إلا لضرر. ويقع الإلزام والجزاء بناءً على موقع الفرد من العلاقة، وبناء على ما ورد من أخبار.

وأوثق الاجتماع وأولاه بالدعم هو السياج المحيط بسائر علاقات الجماعة، المنوط ضرورة ووكالةً بإقرار الحقوق فيها. ومثله القاعدةُ واللبنة الأولى لسائر علاقات الجماعة البشرية، وما كانت آثار انفصامه إنتاجًا متسلسلًا للأمراض السلوكية والاجتماعية؛ وهى الأسرة. ثم الرحِم؛ التى حقُّها مجرد صلتها، وأولويتها بالخير وكف الأذى إن كان خير أو أذى.

١١. أن العلاقة المقسطة أو العلاقة التى مرجعها إلى القسط التى يُشترك فى عقدها، لا يستقلُّ بفصمها ركن أصيل منها؛ لأنهما فى هذا الأمر وقوة الموقف فيه سواء كما تحقق الاجتماع بانضمامهما سواء. والعلاقة المقسطة أو التى مرجعها إلى القسط، التى يتوارث أطرافُها عقدَها ولم يُتفق على طريق لفصمها؛ فلا يستقل بفصمها ركن منها من عند نفسه، وإنما يكون لأركانها الموافقة على فصم ما ورِثوه تامًّا.

ولا يكون للعلاقة المقسطة أن تقضى بمفارقة أحد مكوناتها لها أو عزله عنها، إلا أن يُتفق على عقاب كهذا، ولا يكون لها فرض جديد على عناصرها أو مكوناتها إلا أن يأذنوا.

١٢. السعى بكل علاقة إلى القسط هو جماع الفضائل، لا يصحُّ القعود عنه من كل وجه، ولا يصح القعود عن واجب تفرضه ضرورةُ القيام بالقسط بوجه، ولا يُتخلَّى فى إقراره عن عزيمة، ولا يُقعَد عن طريق إليه يوجبه التدافع الصحيح. ثم تؤتَى لأجله الأمور من معاليها؛ فلا يُجاهَد فى إصلاح خطأ عن خطأ أعلى، وإنما ينصَبُّ الجهد فى إصلاح الخطأ الأعلى الذى تنصلح بصلاحه الأخطاء عنه؛ فصيغة الحق نسق مكتمل، القعود عنها قطع عن غاية لا عذر لأحد فى عدم السير إليها، والقائم بالقسط رسول الله فى موقعه، لا ينبغى أن تجرى عليه معانى الانكسار!

١٣. كل صحيح على أصله يُبلِّغ إلى الغاية مأمورٌ به دونما انتهاك للأصل الثابت لا يضطر إليه تحقيق الاجتماع المقسط - وقد حدد الأمرُ أدواتٍ وكيفيات بعينها يجوز بها انتهاك الأصل الثابت فى ظروف بعينها؛ بالقدر الذى يحقق الاجتماع الذى أصله إلى القسط ويحافظ عليه، وبالقدر الذى يُدفع به الأذى.

كالقتال، وهو انتهاك للروح والجسد للدفاع عن أمة أو جماعة مقاتلة أصلُ علاقاتها إلى القسط، أو لإقرار صيغة الحق تحريرًا للأمم وإحقاقًا للحق، أو صدًّا لبغى فئة أو مكوِّن من مكونات الجماعة التى أصلها إلى القسط، أو إخضاعًا لفئة

أو مكون يريد انفكاك العلاقة التى أصلها إلى القسط أو يخرج عن فروضها، أو دفاعًا عن حق أو عِرض لا يُرد المعتدى إلا به.

وكالسبى تعاطيًا مع نهج بشرى مفروض ومقابلة الفعل بمثله، ولم يكن فى الإسلام كسبى غيره فى أى سياق تاريخى أو حضارى، ولكنه إعادة تكييف لسلوك أطبق البشر على انتهاجه؛ باستيعاب الأفراد غيرَ ممتهنين داخل المجتمع المسلم، والانتقال الحثيث بهم إلى الحرية، فى طبقة اجتماعية هى فوق العبودية ولا تتمتع بما يتمتع به المواطنون الأصلاء، وأحاديث النبى ﷺ متكاثرة فى عدم وصفهم بالعبيد، وعدم معاملتهم معاملة العبيد التى عرفتها سياقات البشر جميعًا. وقد أتت الأوامر والكفارات بتحرير الرقاب، وجعلتها من مصارف الزكاة، ورغَّبت فيه كثيرًا بما يطول الحديث بذكره.

هذا الأمر يرتفع إذا ارتفعت دواعيه أو تحققت برفعه مصلحة؛ لأن الأصل رفعه، وإن سقط اعتباره لدى البشر وصار فى ذاته فعلًا منحطًّا؛ سبق أهل الإسلام فى الدعوة إلى ذلك غيرهم؛ لأنهم اضطُروا إلى سلوكه بضغط الظرف وإعادة تكييفه بقصد الخير.

وكالزواج، بكونه أمرًا غرَزيًّا وضروريًّا لبقاء الجماعة، فيبقى محوطًا بقيمية العلاقة وميثاقها الغليظ، ويجوز ويُرغَّب فيه مادام فى طور علاقة الزوجية التى مرجعها إلى بقاء الجماعة والسكن بالمودة والرحمة، ولم يكن ما يمنع عن ذلك، وما لم يتعدَّ قصدُ الزواج إلى قصد آخر فاسد يتم بالزواج.

وكالعقاب وتأديب الأطفال بشىء من الإيلام البدنى وهم بعدُ لم يعقلوا؛ كى يكونوا صلحاء فى مجتمعهم وعلاقاتهم، ثم لا يكون التزيُّد فيه، ولا تكون مجاوزته إلى غيره؛ كالعقاب بالإهانة مثلًا، ومثل الأطفال كل من يصغُر فى طوره عن طوره، بإرادته أو بغير إرادته، ويقع تحت ولاية شخص آخر، أو يُوقِع نفسه بنزوله هذا منزل الأطفال تحت ولايته - جاز له تأديبه، وإن اضطُر إلى قليل من الإيلام البدنى ليكف شره عن نفسه هو وعن الآخرين.

وكانتهاك العقل بالكذب حمايةً للجماعة من تهديد، أو إصلاحًا بين زوجين أو إصلاحًا لذات بين المتخاصمَيْن؛ ما كان مرجع الاجتماع فى ذلك إلى القسط، وهو حماية لعلاقات الجماعة كما هو ظاهر ووافقه المرويُّ عن رسول الله ﷺ.

أما قبل تلك الظروف أو بعدها، فلا غدر ولا خيانة ولا خداع، ولا يُتوسع فى ذلك ولا يُترخص له؛ لأن المقصد قيمى خيِّر؛ يُبقى التجاوز فى حدود الاضطرار الذى يحمى فلسفة الاجتماع نفسها ويدفع بها إلى المقدمة فوق ما خُطِّئ بناء عليها وحدها...

وفى هذه الحالة وحدها ضمن نسق العلاقات وفروضها يصح هذا الفعل، والحديث النبوى برهان عليه.

١٤. محددات انعقاد العلاقة الصحيحة بين الإنسان وغيره:

١. تقع العلاقة الصحيحة بين طرفين على موضوع؛ لموضوع العلاقة شرطا صحة؛ شرط صحة أصلية يجوِّزه ابتداءً، وشرط صحة ظرفية يقضى عقلًا وشرعًا بألا يكون من مؤدياته المباشرة أو غير المباشرة مجاوزة لفروض العلاقة المقسطة.

٢. للطرف الذى تنعقد به العلاقةُ الصحيحة أهلية أصلية، وأهلية فرعية.

٣. العلاقة التى بين الإنسان وغيره من الناس؛ أهلية الفرد الأصلية هى مجرد الإنسانية، أما أهليته الفرعية فهى مزيد الاختصاص بعلم أو قدرة أو تابعية فى علاقة، أو نقصان أىٍّ من ذلك.

٤. العلاقة التى بين الإنسان وغيره من الأشياء؛ الأهلية الأصلية فيها هى مجرد الوجود، والأهلية الفرعية هى تحقيق التخادم. ولا يُنظر إلى الأمر فى واحدية العلاقة بين الفرد والشىء، بل إلى عمومها بين الإنسان والأشياء، وكلاهما (الفرد والشىء) جزء من هذا العموم.

٥. العلاقة التى تكون بين العبد وربه؛ الأهلية الأصلية للعبد فيها هى العبودية، أما الأهلية الفرعية فهى قسمان؛ أهلية التحمُّل؛ وتكون العقل والبلوغ والإرادة الحرة. وأهلية الأداء؛ وتكون بالعلم والقدرة، أو البلاغ والاستطاعة. أما الموصول، وهو رب العالمين، فله أهلية أصلية، هى كماله سبحانه، وأهلية فرعية، هى أهلية التفرُّد بالألوهية والربوبية، تلك العلاقة لازمة فى سائر علاقات العبد.

٦. العلاقة الصحيحة مرادة فى ذاتها؛ يُزال لتحقيقها بشروطها ما كان أصلها إلى الصحة كلُّ ضرر.

٧. تجرى على العلاقة الصحيحة طبيعتان:

أ. اتصالٌ بحقٍّ مكافئ.

وتقع من الإنسان بغيره من الناس والأشياء، ومنه بربه، ومن الله بالناس والأشياء. وموجب الاتصال على درجات من تحقُّقِ الأهلية، وكونِ طرفى العلاقة ضمن دائرة علاقة واحدة، وأنه لا يترتَّب ضرر أكبر.

ب. إحلالٌ لقابلٍ.

١. إحلالُ شخص محلَّ غيره فى علاقاته بالناس؛ وكالةً أو ولاية. ويكون ثلاثتهم قابلًا؛ عقلًا وشرعًا، وبقوة موقف واحدة تُلزِم من حلَّ.

٢. إحلال شخص محل غيره من شىء؛ إحقاقًا أو بيعًا أو إجارةً أو هبةً، بقوة موقف واحدة تُثبت الحق لمن حلَّ، أو تكون إعارة على شرط من موضوعها يُلتزم، ويكون ثلاثتهم قابلًا، عقلًا وشرعًا كذلك.

٣. أن يكون الشىء المادى الذى يقع طرفًا فى علاقة صحيحة - مسمًّى، مميَّـزًا، موصوفًا، يقبل فى صفته الانفصالَ والتبعيض، ثابتًا لدى طرفى العلاقة فى أصل حالاته تلك، وأن تجرى عليه العلاقة فى ظرف زمانى أو مكانى يلزمه - محدَّدًا صحيحًا.

٨. لا يقع تغيير على أىٍّ من اشتراطات العلاقة الصحيحة بعد انعقادها إلا بانعقاد جديد أو انفكاك لا يجور.

٩. إذا ضاق الظرف بعلاقتين بين الناس واجبتين؛ قُدِّم الأوجب بالنظر إلى ما ورد من أخبار تحمل الترغيب أو الزجر عن الفعل الذى هو موضوع العلاقة، ودائرة الخير والإصلاح أو الشر والإفساد المترتبة عن العلاقة؛ حجمها وآثارها، ومدى الاضطرار إليها؛ بناء على فروض الغاية.

١٠. إذا ضاق الظرف بصلتين واجبتين لله؛ قُدِّم الأوجب على ما ورد به الخبر، وإذا ضاق الظرف بصلة لله واجبة وعلاقة بالناس واجبة؛ قُدِّمت علاقة الناس إذا كانت دفعًا لشر، ولم يكن احتمالٌ لدفع الغير له، أو لا قدرةَ لدفع صاحبه أو لا علم له به، وأن يرجح فواتُ الوقت إن لم يقُم المكلَّف له.

١٥. الواجب فى العلاقة الصحيحة الذى يتضح بذاته، ولا يسقط بالجهل فيؤاخذ به صاحبه - يظهر على الثقافات فى أربعة أطر قيمية رئيسة قد سبق ذكرها؛ وهى:

١. الوعى بالحق ضمن العلاقات.

٢. العدل بين كل متماثلين أمام حيثية واحدة أو موضوع علاقة واحد.

٣. العفة عن مصون فى علاقة، فإذا لم تكن علاقة تفترضها الثقافة لصونه؛ لم تجد العفةَ عنه معطى مباشرًا.

٤. المروءة بذلًا أو كفًّا لإقرار الحقوق فى علاقة أو لإقامتها؛ أى العلاقة؛ وإن تباين اعتبار الثقافات للحق كذلك.

١٦. ضوابط التمييز بين أنواع الأمر الغائى ضمن الخطاب الشرعى والقيمى:

أ. العرف هو تعبير غير ضرورى عن الغاية تصنعه الثقافات ويألفه الناس، ويعبِّر فى دائرته عن قيمة. أما الظرف، فهو العارض الذى يلزم لتجاوزه تحقيقًا للغاية أمرٌ بمسلك أو أمر بأداة، قد يألفهما الناس ولكن لا يُعبِّران عن قيمة ذاتية؛ فيبقى الأمر بالمسلك أو الأداة ما بقى الظرف ويرتفع بارتفاعه، وقد يعود بعودته كذلك. ويتغيَّر الأمر إذا تغيَّرت بيئة الأمرُ وافتقرت إلى غيره؛ كالأمر بالتداوى بالأساليب الحديثة الآن، وقد كان قديمًا بالبسيط المتيسَّر.

ب. كل أمر غائى فى كتاب الله، مطلقًا عن الظرفية، هو أمر ضرورى. وكتابُ الله لا يجرى أمرٌ فيه على عُرف.

ج. لا يتعطل الأمر الظرفى إلا بالتمكُّن من الإحاطة بطبيعة الظرف للحكم بارتفاعه بيقين؛ فاعتزال النساء فى المحيض، مثلًا، أمرٌ ظرفى ذُكرت عِلته، وهو الأذى، ولكنه ماضٍ إلى يوم القيامة مهما اختُرعت وسائل تجنُّب الأذى؛ إذ لا حجة بين يدى الله على تجاوزه؛ لأن ظرفه لا يمكن الإحاطة به بيقين، فالعلم قد ينفى أنواعًا من الأذى الذى يمكن أن يلحق بالرجل والمرأة عن فعل كهذا، ولكن لا يقطع بيقين أنه قد أحصاها وأحاط بها علمًا!

د. لا يختلط الأمر الظرفى بالأمر المحدد عن الغاية؛ لأن الأمر الظرفى تعبير عن أمر آخر ثابت، وهو مُعلَّل بالضرورة، وعِلته تقبل الارتفاع، أما المحدد عن الغاية فمقصود لذاته، وعِلته غير معلومة ولا تقبل الارتفاع،

فضلًا عن أن تحديد الكم أو الكيف المختارَين فى الأمر المحدد عن الغاية - يكون ضـمن احتمالات حاضـرة جميعًـا بالضـرورة لا تخاطب الظروف.

هـ. لا يختلط الأمر الظرفى كذلك بالأمر الغائى؛ العرفى أو الضرورى؛ إذا رافقهما تعليل؛ فالأمر الظرفى عارض يعبِّر فى حقيقته عن أمر غائى أبعد.

و. لا ينبنى الأمرُ الغائى الضرورى على علة ترد وترتفع، ولكن هو ثابت دومًا، وذِكر التعليل إنما لغرض زائد يُستقصى. والأمر الغائى العرفى إذا لحقه ظرف تأكَّد به، ويعود إلى الأصل فيه بمجرد ارتفاعه.

ز. الأمر الغائى الضرورى على ثباته وضروريته وإن لحقه ظرف؛ بقى أو ارتفع، ويُصرف إيراد الظرف لغـرض دلالى لا يُستفاد منه الظرفية؛ كنهى الله تعالى عن إكراه الفتيات على البغاء إن أردن التحصُّن فى قوله تعالى: **﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهْهُنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ (٣٣)﴾**[النور].

ح. الأمر الغائى أمرٌ على التراخى حتى توجبه ضرورةُ التحقيق ضمن العلاقة، وقضاءُ الأمر الغائى لا يلزمه زيادة أمر، هذا بخلاف الأمر الذى ينزل منزل الخبر.

١٧. يُخصَّص الأمر الغائى بما يُتقرب به إلى الله؛ من مكان مخصوص أو زمان مخصوص أو كيفية مخصوصة؛ ولا قيد على ذلك إلا من فروض الغاية نفسها، وألا يختلط بالأمر المحدَّد عن الغاية، أو الأمر الذى ينزل منزل الخبر. ولا يُخصَّص الأمر الذى ينزل منزل الخبر تخصيصًا يدوم لذاته بلا حجة!

١٨. العادات التى كانت قبل الإسلام أو لم تكن من موروث جماعة المسلمين، إذا غاب مع الزمن عن الناس أصلُها الذى حكم ببدعيتها، أو عمَّقت أعرافًا فى جماعة المسلمين مقطوعةً عن أصلها كذلك، ولم يكن من لوازم ذلك عبادة كالتى ينزل الأمر بها منزل الخبر - سقطت بدعيَّتُها، واستُحب استحضارُها ما تحققت بها الغاية وتوثقت بها علاقات الجماعة. ولا ينطبق هذا على الصحيح من موروث المسلمين، فاستحضاره صحيح دومًا لا يُحكم ببدعيته؛ ما لم يُختصَّ بعبادة من عبادات الأمر الذى ينزل منزل الخبر تثبت لذاتها!

١٩. إذا اضطُرت الجماعة المسلمة إلى إظهار سمتها أو وضع حدٍّ للتمايز بينها وبين غيرها، فى ظرف يدفع إلى ذلك، أو سعت إلى تقوية هذا الاجتماع - ما كان أصله إلى القسط وإعطاء الحقوق أو بلوغًا إليه؛ فإنه يجوز للجماعة عن ظروف كهذه النهىُ عن فعل اجتماعى جائز بالأصل، أو إظهار أمر غائى يصير أكثر ضرورة فى ظرفه؛ لإظهار السمت أو التمايز أو تحقيق التضام الذى لا يجور.

٢٠. من قرائن الأمر الغائى التى تميزه عن الأمر الذى ينزل منزل الخبر:

أ. أن يُخرِج النهىُ الشىءَ عن حِله الأصلى، فلا يكون المنع عن الشىء الذى بإزاء الإنسان إلا عن قيدٍ ما أصلُه إلى الحل، فهذا مرده إلى الغاية لا الأمر الذى ينزل منزل الخبر؛ كالنهى عن الأكل والشراب فى آنية الذهب؛ لأن الذهب غير مقطوع بعدم استعماله من كل وجه.

ب. ألَّا يقع الأمر أو النهى على كل مكلَّف على الأزمنة والظروف، فلا يكون كل إنسان أمام الأمر أو النهى سواء، كالنهى عن إطالة الثوب الذى استُثنى منه البعض كأبى بكر، وكالنهى عن التختم بالذهب ولبس الحرير، فهما مخصوصان بالرجال دون النساء، على شرط من الغاية لا من الذهب أو الحرير فى ذاتيهما.

ج. ألَّا يكون الحكم مخصوصًا بنفسية الإنسان إزاء شىء ما يخالطه، ولا يقدِّر أثره إلا الشخص نفسه، كسائر ما يمكن أن يخالط القلب فيُنسِى ذكر الله، أو ما قد يثير لدى البعض مشاعر محرمة، فهذه لا يحرُم التعرض إليها فى ذاتها، ولكن تحرم على قلب من تخالطه فتفتنه أو تؤذيه، فمخالطها مفتى نفسه والله حسيبه؛ كسائر الفنون التى تخاطب الذوق والمشاعر، الأصل ألا تحرم فى ذاتها، وألا توضع مادتها بين يدى مفتٍ، بل مفتيها مخالطها، وحاكمها إلى أثرها الذى يجده هو، والإنسان على نفسه بصيرة.

بذا يُفهم امتناع النبى ﷺ عن سماع الموسيقى؛ فلم يسمع، ولم يأمر من معه بألا يسمع، ولم يأمر صاحب الناى بأن يكف.

د. إذا جاوز الأمرُ عن النبى ﷺ ما حصره القرآن؛ حُكم بأنه نهى على شرط من الغاية؛ يُفهم من ذلك النهى عن جمع المرأة على عمتها أو خالتها، والنهى عن أكل الحمار الإنسى وأكل كل ذى ناب من السباع وكل ذى مخلب من الطير، فقد سكت القرآن عن جمع المرأة على عمتها أو خالتها فى تفصيل المحرمات، وأقرَّ بأنه قد أحلَّ ما وراء ذلك فى قوله تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا (٢٣) وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ**﴾ [النساء].

وقطع القرآن مع الأصناف التى تحرُم مطعومًا فى ذاتها، وقد فصل القرآن ما حُرِّم، وأغلق الباب دون ما ينضاف إليها (على شرطها) فى قول الله تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ**﴾ [المائدة: ٣].

وقوله تعالى: ﴿**قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (١٤٥)**﴾[الأنعام].

وربما يشمل الأمر نواقض الوضوء التى أوردتها السنة فوق ما حصره القرآن، وربما غير ذلك مما يستوجب النظر!

هـ. أن يأتى الأمر تصالحًا وتماهيًا مع صيغة عمل الكون التى تطابقها خلفية السلوك؛ لتتسق علاقات الإنسان بالإنسان، وعلاقات الإنسان بالكون والأشياء من حوله كاتساق علاقات الكون، ولتجمُل كجمالها؛ يُفهم من ذلك كل أمر باتساق فى موقع أو حركة، وكل أمر بجمال فى عمل أو صورة، وكل أمر بكف يد الإنسان عن العبث بتوازن الكون واتساقه والأمر بالتناغم مع أحيائه.

هذه الأمثلة تبيان لطبيعة الأمر والنهى؛ لمقايسة ما يجدُّ فى أعرافنا على منطقها ودواعى الأمر بها وما تقتضيه المصلحة الآن، ولا يعنى إيراد هذه الأمثلة أنها لم يكن منهيًّا عنها، ولا زوال النهى عنها، ولقد عمَّقت بعض هذه الأوامر أعرافًا وأوجدت دواعى، لعلها صارت أوثق من العرف والداعى الذى نهى لأجله رسول الله ﷺ!

٢١. إذا وقعت فروض صيغة الحق بين خيارات محتملة؛ كمية أو كيفية، ونزل الشرع إلى تحديد ما يحلُّ منها أو إلى تقييدها، وقد عبَّرت عن إلزام لا ينفك؛ فتلك حدود الله، التى تقع بين الأمر الغائى التى تنتمى إليه، والأمر الذى ينزل منزل الخبر بثباتها لذاتها!

(٨)

صيغة الحق وطبيعة العلاقة الاقتصادية

١. العلاقة الاقتصادية علاقة إنتاجية وعلاقة تجارية؛ الإنتاجية تُخرِج سلعة أو خدمة، والتجارية تحتوى عنصرى التجارة البائع والمستهلك بينهما السلعة أو الخدمة، وتنبنى كل علاقة منهما على أصيلين يستوى أحدهما فى الافتقار إلى الآخر بالضرورة، فتتساوى على ذلك الأنصبة فى ثمرة الإنتاج، وتتساوى القيم فى عمليات التبادل، ويرتفع كل ما يخل بهذا التساوى.

٢. العلاقة الإنتاجية تتكون من أصيلين هما:

أ. رأس المال؛ سواء أكان مالًا سائلًا أو أدوات إنتاج أو أرضًا، وسواء أكانت ملكية ذلك لفرد أو مجموعة.

ب. الجهد المبذول، بدنيًّا أو عقليًّا، الذى يساهم أصيلًا فى الإنتاج، ولا غنى عنه.

وكل عنصر من عناصر العلاقة الإنتاجية مرده إلى أحدهما فى الصفة، وعلى هذا فهُما ركنان للعلاقة الإنتاجية يقتسمان الثمرة؛ فلا إنتاج برأس المال وحده دون جهد، ولا إنتاج بالجهد وحده دون مظهر لرأس المال؛ فقد تقل صور رأس المال؛ بأن يقل دور المال السائل لصالح الآلات والأرض، أو يقل دور الآلات لصالح الأرض، أو العكس، وقد يتوَّزع على مجموعة من المتمولين وقد يكون فى حوزة شخص واحد، ولكن تبقى صورة لرأس المال الثابت غير الباذل للجهد، والأمر ذاته يقال فى حق الجهد؛ فقد يكون بدنيًّا أو ذهنيًّا، وقد يقوم به فرد أو مجموعة، وقد يتعاظم الجهد أو يقل جدًّا وفق طبيعة العمل ولابد من وجوده كذلك.

هذا التقاسم بالتساوى لا يسرى على شركاء المال أو شركاء الجهد إن تفاوتوا فيه، وإنما يتم توزيع قسم الربح على قدر المشاركة فى رأس المال أو الجهد، أما التساوى فبين الأصلاء والأنداد.

٣. أن الجهد المبذول نوعان:

أ. جهد تشاركى، وهو الذى ذكرنا، الذى يقاسم رأسَ المال إنتاجَ سلعة أو خدمة جديدة.

ب. جهد أَجرى، وهو أجرة متفق عليها بين رأس المال وبين صاحب الجهد، نظير جهده البدنى أو الذهنى.

٤. أن الإجارة نوعان:

أ. الأولى تكون للمنفعة التى لا يترتب عليها إنتاج؛ كأُجرة البيت للسكن، وأجرة الحرفى والطبيب وما شابه ذلك.

ب. الثانية تكون بغرض الإنتاج، فيكون الشىء المستأجَرُ أصيلًا فى إنتاج سلعة أو خدمة جديدة؛ كمن يستأجر أرضًا مثلًا ليبنى عليها مصنعًا، فللمستأجر وصاحب الأرض أن يتفقا على أجرة معلومة، ولهما أن يتفقا على حظ من قسم رأس المال، وكذا من يستأجر آلةً فى صناعة.

٥. أن ركن عملية الإنتاج إذا اكتمل لا يُستأجر؛ سواء رأس المال أو فريق العمل، وإلا كان قفزًا على التساوى بين الأصيلين؛ فمن يملك أرضًا للزرع أو متجرًا أو مصنعًا لا يكون له أن يؤجِّره، ولكن تُقتسم ثمرة الربح بين رأس ماله وفريق العمل فى الأرض أو المصنع أو المتجر، وكذا لا يعمل فريق عملٍ كاملًا بأجرة فى متجر أو مصنع أو أرض، ولكن تُقتسم ثمرة الإنتاج مع رأس المال. هذا لا يمنع أن يُشارِك رأسُ المال فريقَ العمل نصيبَه إن كان له دور فى الجهد المبذول، والعكس صحيح إن شارك فريق العمل بشىء من رأس المال.

يشهد لذلك أن رسول الله ﷺ لم يقضِ فى أرض إلا بالشطر، فى خيبر وفدك وتيماء ووادى القرى، وبين المهاجرين والأنصار، ولم يكن اللبس فى المزارعة بعد وفاته ﷺ إلا من باب نهيه عن كراء رأس المال وغبن الجهد.

وجملة القول أن كل ما يجتمع فيه رأس المال والجهد على إنتاج سلعة أو خدمة، تُقتسم ثمرته بينهما بالسوية؛ سواء كانت هذه العلاقة مزارعة أو مضاربة أو شركة أملاك أو غير ذلك من تقسيمات الفقهاء.

٦. العلاقة التجارية علاقة تبادلية بين بائع ومشترٍ لسلعة أو خدمة، يستويان فى قوة الموقف بينهما بالتمام، وفى تبادل النفع والقيمة بالميزان؛ يجرى ذلك - أى قوة الموقف - على عناصر العلاقة: البائع، والمشترى، والسلعة أو الخدمة، والقيمة، والنقد، والملكية، والزمان والمكان، وشكل المبادلة، وتتضح شروطها فى المحددات التالية:

أ. أن تكتمل أهلية كل من البائع والمشترى لانعقاد العلاقة التجارية، أو أن يصحَّ التوكيل عنهما.

ب. ثبات قيمة السلعة أو الخدمة ثباتًا نسبيًّا قبل عملية البيع وبعدها.

ج. اتضاح حد السلعة أو الخدمة؛ كالعدد والكمية وتفصيل الخدمة وما إلى ذلك.

د. انتفاء الجهالة بصفة السلعة أو الخدمة؛ الصفة الظاهرة، والصفة الباطنة إذا حملت عيبًا يلحق بجنس السلعة عادةً ويمكن العلم به، فإذا حملت عيبًا يلحق بجنسها عادةً ولا يمكن العلم به، فالمبادلة صحيحة. أما إذا حملت عيبًا باطنًا لا يتعلق بجنسها، يمكن العلم به أو لا يمكن العلم به، فالعملية قد تمت على غرر.

هـ. المبادلة:

١. إذا كانت المقايضة بين متماثلين فى الجنس والصفة؛ فيجب أن يتوفر لصحة هذا التبادل تماثلهما كمًّا كذلك؛ وإلا كان الغبن والربا.

٢. إذا كانت المقايضة بين متماثِلَيْن فى الجنس مختلفَيْن فى الصفة؛ فلا تصح المقايضة إلا بعرض كل منهما على قيمة وسيطة.

٣. إذا كانت مقايضةً بين سلعتين مختلفتى الجنس والصفة، فلا تصح إلا بحضور القيمة فى ذهن المتبايعَيْن بالخبرة وطول العهد، وإلا فعرض السلعتين على قيمة وسيطة.

٤. ثبات قيمة وسيط التبادل (نقدى أو غير نقدى) فى أى علاقة اقتصادية على الزمن.

٥. تبادل السلعة بالنقد، يكون بالتراضى بين طرفى التجارة، دون غبن أو غرر.

٦. عدم التلاعب للارتفاع بقيمة السلعة أو الخدمة فوق قدرها، أو الحط منها دون قدرها.

و. أن تكتمل ملكية السلعة أو الخدمة لكل من البائع والمشترى، فلا يُباع ما هو غير تام المِلك لدى البائع، وأن يكتمل مِلك المشترى ونفعه بعد القبض دون شرط دائم يُعيقه عن النفع؛ كأن يشترط بائع على مشترٍ ألا ينتفع من سيارته فى بعض الطرق، أو على ألا يغير منها بعض أشياء. فإن دام الشرط ولم يُعق عن النفع؛ جاز، كأن يشترط البائع على المشترى ألا يبيع السلعة مستقبلًا لشخص بعينه مادام هذا الشخص وغيره فى العرض سواء. وكذا تجوز إعاقة النفع لفترة، كشرط النبى ﷺ مع جابر وقد ابتاع منه جملًا أن يحمله إلى المدينة.

ز. لا يُشترط على آنيَّة المبادلة ما وقع الأمر بالتراضى واستوفى كل من البائع والمشترى حظَّه بالتمام والتُزمت سائر الشروط، ولكن يُشترط تحديد زمنها، واتضاح قيم السلعة وصفتها على الزمن، فلا يتعيَّن منها ما قد يغيِّره الزمن، وتجب الآنيَّة فى مبادلة وسيط التبادل خصوصًا؛ لأنه إن تغيَّر لطارئ فقد ذهب بالحقوق جميعًا.

ح. لا يُشترط على مكان للتجارة، ولا على مكان لا تكون فيه التجارة لذاته، إلا المسجد.

ط. أن معيارية الصيغة لا ترخِّص لطرفى العلاقة؛ البائع والمشترى، التغاضى عن أى من ذلك.

٧. هذه الشروط التى تقوم عليها العلاقة التجارية هى التى على أساسها كان نهى النبى ﷺ وأمره؛ من حرمة ربا الفضل وربا النسيئة، وسائر التدليس والتأثير فى القيمة أو عدم اتضاحها، كالاحتكار بمعناه القديم، والبخس، والنجْش، وتلقِّى الركبان، وبيع ذات الضرع المصرَّاة، وسائر بيوع الغرر التى لا يتم فيها المِلك لصاحب السلعة، أو لا تتضح صفة السلعة فيها، وبيع ما ليس فى المِلك، وبيع الثمر قبل بدوِّ صلاحه، وبيع السمك فى الماء، وبيوع المحاقلة والمخاضرة والمزابنة، ولزوم أن تحضر عند المقايضة لدى المتبايعين قيمة وسيطة، وإليه تفصيل ما يضمنه البائع من السلعة المعيبة وما يضمنه المشترى.

ومن ذلك النهىُ عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئةً، وقد ناقضه أن النبى ﷺ ابتاع نسيئةً إبلًا بإبل؛ إذ لا يحرُم ذلك إلا إذا تعيَّن الحيوان المنسوء؛ بأن يكون صغيرًا مُعيَّنا بذاته حتى يكبر فيستلمه المشترى؛ وذلك للغرر والغبن الذى قد يلحق بأيهما مع تعيُّن الحيوان، ويصح بيع الحيوان بالحيوان نسيئة ما تعيَّن المؤجَّل بصفته لا بذاته.

وكان على أساسها كذلك حرمة المراهنة بين اثنين أو مجموعة على أمر ليسوا على التساوى فى قوة الموقف فيه، أو ليسوا على التساوى فى تحقيق النفع منه، هو هذا القمار؛ مراهنةً لا تتوفَّر فى العلاقة بين أفرادها شروط الصحة؛ سواء كان عنها ربح مادى أو لم يكن. أما غير ذلك فرِهان لا وجه لتحريمه فى ذاته، إلا ما كان رهانًا على محرَّم، أو كان لغير غاية نافعة سفهًا بالمال، أو إذا اختلَّت شروطُ التساوى بين طرفيه، أو انعدم كونه علاقةً بين طرفين لصالح وسيط مستغِلٍّ!

وكذا السَّلَم إلا فى كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم، بنص الرواية عن النبى ﷺ. وتحريم بيع العينة فى حالتيه؛ إذا كان بين بائع ومشترٍ، ثم يكون المشترى بائعًا لمشترٍ آخر غير البائع الأول؛ لأن مِلك السلعة غير تام للمشترى الذى يبيع، أما إذا كان بين بائع ومشترٍ يتواطأان، فلا يجوز؛ بكونه احتيالًا على ربا النسيئة، وسيأتى ذكره.

ويختلف هذا عن تفويض تام المِلك لغيره، ويختلف كذلك عن تام الملك الذى لم تحضر لديه السلعة فيبيعها فى وصف وأجل معلومَين.

٨. أن كلا العلاقتين الإنتاجية والتجارية مُكسِب للقيمة، فالأولى تضع قيمة للسلعة بكونها تحمل جهدًا وإنفاقًا. أما الثانية، فتحدد السعر وفق آليات العرض والطلب؛ دون إخلال يرتفع بالقيمة أو يهبط بها.

٩. أن يتم تدوير الطاقات ضمن العملية الاقتصادية بما يفيد منه المجتمع وأفراده؛ ذلك وفق المحددات التالية:

أ. اضطرار رأس المال إلى الحركة فلا يُحجَز، من خلال:

١. وضع الضريبة على مجمل رأس المال؛ الأموال السائلة، والأموال المنقولة التى تُثمَّر أو يُتاجَر فيها، وما تُخرج الأرض مما تتطلبه كفاية أهل البلد، وثمرة الإنتاج؛ سلعيًّا كان أو خدميًّا، لا على أدواته، وثمرة الإجارة لا على العين المؤجَّرة؛ لأن المقصد إلى تدوير الطاقات لا إلى تبديدها أو تعويقها.

٢. ما يقصد به التثمير من العقارات وأدوات الإنتاج تقع عليها الضريبة. وتقع على المال الذى من شأنه العمل فتم كنزه؛ سواء كان ذهبًا أو فضة أو غير ذلك، إذا ما اتُّخذ للكَنز وكان مما يتاجَر فى مثله.

ومن ذلك حلى النساء، فإن الزكاة تُفرَض على الحُلى ضمن سائر المال إذا ما قُصد به الكنز. ومثلُه للرجل الذى يتختَّم بالفضة.

أما أحجار الدر والياقوت وغيرها، وكذا اللوحات الفنية والمشغولات القديمة وما شابه ذلك - الأصل فيها ألا يكون عليها زكاة إلا إذا كانت للتجارة، أو إذا قصد بها صاحبها الادخار للتثمير، أو طرأ عليه هذا الغرض بعد شرائها، أو إذا وصل اقتناء النفائس إلى حد من السفه يبدِّد قوى المجتمع، فيدفع من يُفرط ضريبة إفراطه، وقد تضطلع الدولة بدور فى ذلك.

٤. حدَّد الشرع نِسب استيفائها نصًّا بـ ٢.٥٪ من جملة رأس المال، وعُشر الزرع فيما سقته الأمطار، ونصف العُشر فيما يُجتهد فى سقيه، وبتفصيل دقيق لما تقع عليه من رءوس الماشية، وحدد مصارفها ومستحقِّيها، وأن موعد استيفائها من الأموال والتجارات مرور العام الهجرى، وأن موعدها مع الزراعة وقت الحصاد، كما حدَّد الأنصبة التى يُفترض معها تحقُّق الغنى الذى يسمح باستيفائها؛ ومنها ما يثبت على الزمان؛ كأنواع السوائم، ومنها ما يُفهم ظرفيًّا؛ كنصاب الذهب والفضة، الذى يُرجَع فيه إلى القيمة الحاضرة، التى تماثل القيمة والقوة الشرائية للذهب والفضة فى عصر النبوة، واستقراء ذلك من جملة الأخبار.

٥. لا ضرائب على الدخل فوق الضريبة التى هى لتحقيق الكفاية إلا لضرورة ملجئة.

٦. حدَّ الشرع الإسلامى ضريبةً أخرى لما لم يأت عن علاقة اقتصادية إنتاجية أو تجارية؛ تقع على ما يخرج من الأرض، وعلى ما يكون من مثل ذلك ولو نادرًا؛ كشىء ثمين يقع من الفضاء أو يلقيه البحر فى حيز أحدهم دون جهد مثلًا، وهى بخلاف الزكاة التى هى للكفاية وتدوير الأموال؛ مُقدَّرة بالخُمس، لا ترتبط بنصاب ولا بجنس، ولكن كل ما يخرج من الأرض وله ثمن، ولا تُصرف فى مصارف الزكاة تحديدًا، بل للفرد وضعها حيث يرى من حاجة خاصة أو مصلحة عامة. وللقائمين على شئون الناس اعتبار بعضها مِلكية عامة، لا تقع فى ملكية الأفراد ولو كانت فى أرضهم أو حيوزهم، ويُكافَئون على ذلك فى المقابل.

فملكية الدِّفن بالأرض ليست تامة لمالك الأرض؛ لأنه لم يكن ثمرة لجهد، ولأنه مِلك لآخر قديم ضل عنه، ولانتقال الأرض ذاتها من شخص إلى آخر لم يكن يدرى أى منهم بالدفن فيها؛ هذا لا يصادر على ملكية الأخير لما وجده، ولكن يطالبه بدفع ضريبة تفيد منها الجماعة والمحتاجون بها.

ب. أن تُصرف الزكاة لتحقيق الكفاية وقصد الإغناء، يفهم ذلك فى:

١. أن تُصرف لبناء الإنسان وتحقيق استقلاله المادى.

٢. أن ضريبة الزروع لا تُحدَّد بصنف معين إلا ما تقضى به حاجات أهالى الأقاليم ودوائرها الحاجية والثقافية الضيقة، فهى مرتبطة بسد الحاجة وتوفير المئونة، فتختلف من ثقافة لأخرى وفق ما يناسب طعام أهل كل منطقة، وليست اضطرارًا على كل ما يخرج من الأرض. وكل ما اختلف فى وجوب زكاته الفقهاء هو اجتهادات مؤداها أن فعل النبى ﷺ نفسه كان اجتهادًا فى عرف من كان فيهم؛ لتحقيق الكفاية وتوفير المئونة.

٣. لا تسقط الزكاة عن مجتمع ما بقى على الأرض فقير. ويمكن وضع خطط وسياسات زراعية لتغطية حاجات ببعينها؛ مناسبةً لبعض المناطق أو المجتمعات الفقيرة.

ج. تجريم الاقتراض بفائدة كيلا تُتخذ الأموال فى ذاتها سلعة يتاجَر بها، فيُلتَفَّ على قصد تدوير الأموال، وتُحرَّك بالشكل المقلوب الذى أنتجه النظام الرأسمالى.

١٠. تتخادم الطاقات بين رأس المال ورأس المال، وبين العمل والعمل كذلك، كالهيئات التى تقدم الدعم والمشورة، وكتأسيس النقابات والقيام بأدوار التكافل، وتقوم الدولة بدعم رأس المال والعمل بوسائل ذلك كافة. ويُسمح بأدوار التكافل ذاتها بين أصحاب مصلحة واحدة متماثلة الحد، وإن لم يكونوا فى جملتهم شريكًا فى علاقة اقتصادية.

١١. لا حدود للإثراء والملكية، ولا قيود على العلاقة الاقتصادية إلا فيما تمنعه قيم وفروض صيغة الحق، ويُحتكم إلى القوى الذاتية والسوق فى حركة العرض والطلب وتحديد الأثمان، ويبقى للدولة دور الإشراف والرقابة والقضاء، والقيام بالأدوار التى لا يمكن أن يشغلها غيرها.

١٢. للدولة أن توفِّر مصارف تستوعب فائض رءوس الأموال وضخِّها للعمل بطريق التشارك فى الداخل أو الخارج، تقوم فيها الدولة بدور المشرف والوسيط المؤتمن بين رأس المال والعمل، وفق رسم بسيط، ولا يتوزَّع الربح على المُساهم حينها إلا بعد سنة مالية تامة.

وتوفِّر تلك المصارف فوق ذلك خدمات الحسابات الجارية التى تقدمها البنوك العادية، وفى تلك الحال تحق فى الأموال التى بلغت النصابَ الضريبةُ بعد مرور العام، وتُسلَّم الأموال فور طلب أصحابها. أو أن تُودَع الأموال لدى المصرف على هيئة سُلفة من صاحب المال، ويكون للمصارف فى تلك الحال تدويرها فى تشارك مع قوة عمل، ولا يُضار الدائن صاحب المال بخسارتها، وترتفع عنه الضريبة حالئذ وتصير على المصرف. وينظِّم المصرف طريقة سداده الديون.

هذه الآلية تسمح الدولة بقيام مثلها فى قطاعات خاصة تحت إشرافها على الأساس والنهج ذاته.

١٣. يمكن أن نجمل محددات العلاقة الاقتصادية فى ظل هذا النظام فى:

أ. تحقيق الكفاية فورًا.

ب. التساوى بين ركنى كل علاقة اقتصادية.

ج. تدوير الطاقات كافة فى اقتصاد حقيقى وصيانته من الاقتصاديات الزائفة.

د. لا ضرائب على الدخل فوق ضريبة تحقيق الكفاية.

هـ. انطلاق جماعى نحو الرفاهية، لا يستأثر به أحد ركنى العلاقة الاقتصادية ليصب بالتبعة أو لا يصب على غيره؛ فليست للنظرية جماعةٌ أيديولوجية مخصوصة تعمل على خدمتها؛ بل جماعتها الإنسان مجردًا.

(٩)

صيغة الحق وفلسفة الإدارة

(استطراد)

من تجليات هذا الإطار فى نظام الإدارة أنه غير منحاز لا إلى قوة العمل أو لا إلى رأس المال، وغايته إحكام العلاقة التى تجمع بين العمل ورأس المال متساويَيْن، هذه فلسفة مقسطة جديدة؛ تدفع إلى المصداقية والقابلية للانتظام الذاتى، وتجعل هدفها العمل على الجودة النوعية للمنتج الذى يتشارك النفعَ من ورائه رأس المال وقوة العمل!

فبعد أن يصير العمل شريكًا لرأس المال فى الربح والخسارة، وبعد أن يُضطر فريق إنتاج السلعة أو الخدمة إلى إتقان نوعى فى مجالٍ تنافسى واسع - فإن إتقان العمل صار منفعةً للعامل كما هو لرأس المال، وتطوير العامل لقدراته بات أمرًا مُرادًا ومنفعةً ذاتية، قد يضطره إليها فريق عمله كذلك، ولا يحتاج هذا المناخ التشاركى إلى إرهاقات إدارية كبيرة من أجل التحفيز والتطوير ومراقبة الجودة ومتابعة الأداء؛ قلما تتحقق بنجاح فى غير هذا التصور!

هذا التصور كذلك يتيح لرأس المال ونظام الإدارة فعاليةً حقيقية على صعيد الرقابة والتوجيه، كما يضمن كذلك فعالية تنفيذ الخطط والالتزام بالرؤى المتفق عليها بين أفراد المؤسسة فى ظل القيادة بالأهداف، التى يُضطر إلى إشراك مكونات العمل فى صياغتها كذلك!

ثم إن هذا المناخ المتحفِّز إلى الإتقان والمصلحة المشتركة، الذى تتَّضح لديه رؤية مشتركة معلنة بالضرورة - لا يجعل وجاهةً زائدة لأى إدارة أو قيادة إلا من خلال تحقيق هذه الأهداف والرؤية المشتركة وحجم التأثير.

أى أن الفلسفة الاقتصادية فى نظام الحق، تُغنى بطبيعتها عن كثير من مهام الإدارة التى نجمت وتضخمت فى ظل النظام الرأسمالى.

(١٠)

صيغة الحق والنظر إلى المجتمع

تتوسط العلاقات المسافة بين افتراض وجود مستقل للبنى الاجتماعية يطرأ عليه الإنسان، والقول بأن الإنسان صاحب الفعل وتشكيل تلك البنى، وكذلك بين القول بأن الأصل فى المجتمع الجدل والصراع، والقول بأن الأصل فيه التناغم والتماسك، فالمجتمع شبكة من العلاقات ذات الطبيعة الخاصة المستقرِّة فى ضمير أفراده ومكوناته، والتى تتشكل فى جانب منها بناءً على طبيعة العلاقة بين الإنسان ومحيطه. وبناءً على فلسفة تلك العلاقات تنشأ أوجه متمايزة للبنى بمكاناتها وأدوارها، والنظم الاجتماعية ومؤسساتها، وسائر أوجه التفاعل الاجتماعى، وينشأ عن الفساد فى صيغة تلك العلاقات التحيزاتُ والأيديولوجيات وسائر مغذِّيات الصراع.

فالبنى الاجتماعية ترجمة لجميعة العلاقات فى ضمير مجتمع ما، والفعل الاجتماعى هو فى حقيقته سعىٌ لتغيير نمط العلاقات السائدة، أو تغيير أنساق اجتماعية وثقافية هى ثمرة علاقة الإنسان ببيئته، والتغير الذى ينشأ وما يظهر عنه فى شكل نظم ومؤسسات جديدة، أو فى فلسفة عمل المؤسسات والنظم القديمة، أو فى جملة المكانات والأدوار الاجتماعية أو الطرز والأذواق السائدة – هو إفراز طبيعى لتغيُّر فى مستوى الوعى بنمط العلاقات الحاكم، أو لتغيُّر طرأ على علاقة الإنسان بمحيطه الذى أفرز منتجًا ثقافيًّا يتغير هو أيضًا بناءً على مُدخَل جديد؛ ويتأثَّر هذا المنتج الثقافى كذلك بجملة علاقات الإنسان داخل المجتمع وتؤثِّر فيه.

وإن الصراع والتناغم، والفعل الاجتماعى وبنية المجتمع بجملة مكاناتها وأدوارها، وبتماسكها أو تفككها، وفاعلية النظام الاجتماعى بمؤسساته أو خلله – هى ظواهر ومادة درسٍ تالية لمركَّب العلاقات التى تسود جماعةً ما، وأن وجود أى من تلك الظواهر أو غيابها، وشدتها أو ضعفها – هو صدى لطبيعة الصيغة العلائقية الجمعية وما يطرأ عليها.

هذا التصور يطرح خمسة مبادئ نظرية وعملية أساسية عند دارسة المجتمع:

١. يُنظر إلى المجتمع كنسيج من العلاقات؛ علاقة الإنسان ببيئته، وعلاقة مكوِّن الجماعة بمثله، وعلاقة الفرد بمثله، ثم حصيلة تلك العلاقات التى تضع فى مجموعها صيغةً للعيش داخل المجتمع. هذه العلاقات يُنظر إليها بالأولوية وإلى تأثيرات صحتها وخطئها على أوجه التفاعل الاجتماعى.

٢. يتشكَّل المجتمع من مكونات اجتماعية متمايزة بالضرورة؛ ضاق حيز المفاصلة بينها أو اتسع، والمكوِّن الاجتماعى فيه إما مكون حقيقى؛ وهو الجماعة البشرية المتمايزة جغرافيًّا أو دينيًّا أو مذهبيًّا أو عرقيًّا أو لغويًّا أو قَبَليًّا، أو مكون غير حقيقى تصطنعه العلاقة الجائرة بانحيازاتها وأخطائها التى تضطر أفرادًا أن يمتازوا أو يتجمعوا ككيان اجتماعى؛ كالطبقات الاجتماعية المتصوَّرة والمناطقيات المحرومة وسائر الكيانات الاجتماعية المتجاوِزة لحقيقة بناء المجتمع؛ فلا

تُعتبر بذاتها مكوناتٍ اجتماعية. وتتسع المسافة بينها أو تضيق على قدر الخلل فى العلاقات بين الأفراد، وبين المكونات الحقيقية وبعضها البعض.

٣. علاقة الفرد بالفرد داخل المكون الواحد، وعلاقة الفرد بمثله ضمن مكون آخر - كلاهما يتأثر بصحة العلاقة بين المكوِّنات ضمن المجتمع أو خطئها. وتتشكل فلسفة عمل المؤسسات الاجتماعية تعبيرًا عن صحة العلاقات داخل المجتمع، أو عن خلل فى العلاقات يظهر كخلل فى النظام الاجتماعى، ويُعاد تشكيل فلسفة تلك المؤسسات والنظم تبعًا للتغيُّر الذى يطرأ على جذورها من العلاقات.

٤. أن علاقة الفرد بالفرد هى إلى التساوى التام على الوجه المعيارى الذى سبق أن أوضحناه، ومثلها علاقة المكوِّن بالمكون إلى التساوى كذلك؛ بقوة موقف واحدة وحق واحد ضمن موضوع العلاقة الاجتماعية، هذا الحق يتحدد فى:

أ. حق الانضواء والتقبل من بقية المكونات على أساس هذا الحق.

ب. تخادم قوى مكونات المجتمع، والتساوى بينها فى الحق والالتزام؛ من حيث اعتبارها مكوِّنًا اجتماعيًّا، دون حَجْر على القدرات الذاتية للمكون أو قهرها.

ج. تحقيق التساوى التام بين أفراد المكونات جميعًا.

د. الاعتراف بتمايز المكوِّن الاجتماعى والحقوق المترتِّبة على هذا التمايز.

هـ. إمكانية اتساع مجال المكون ضمن المجال العام أو أن يكون بديلًا عنه؛ اعتمادًا على قوته الذاتية.

و. أن هذه الحقوق تتحدَّد بالعلاقة الاجتماعية القائمة بالفعل، التى لا يُزاد عليها دخولُ مكون جديد ولا تنفصم فيخرج عنها مكون منها؛ إلا برضا المكونات الاجتماعية وموافقتها جميعًا؛ يشمل ذلك المكون الذى يريدُ الانفصال أو يُراد له أن ينفصل، بقوة موقف واحدة حين الانضواء وعند الانفصال.

٥. تتمايز فى ضوء ذلك ثلاثة دوائر للحق فى الفضاء الاجتماعى، هى حق الفرد مستقِلًّا عن المجتمع ومكوناته، وحق المكون متمايزًا تجاه المجتمع وأفراده، وحق الرابطة المجتمعية على الأفراد والمكونات، وتتشكل كذلك ثلاثة مجالات صحيحة للحركة ضمن الواقع الاجتماعى؛ مجال الفرد، ومجال المكون، ومجال عام يشملهما، هذه المجالات هى دوائر النشاط التى يُعبِّر فيها أصحابها عن أنفسهم دون طغيان أو وصاية أيها على الآخر، وتنتظم على الميزان وفق المحددات الآتية:

أ. مجال الفرد هو دائرته الشخصية من القناعات والممارسات؛ رضيها المجتمع أو لم يرضها، ولا يؤاخَذ الفرد إلا بازدرائه لقناعات المجالات الأخرى، أو ما يخرج فى العلن من ممارسات تبارِز ما يرضاه المجتمع من قواعد للسلوك.

ب. مجال المكوِّن هو ما لا يقبل أن يُزدرى فيه من خصيصته المميِّزة.

ج. المجال العام هو جميعة القيم والسلوكيات والمشتركات الثقافية بين مكونات المجتمع وخصائصها المميِّزة.

د. لا هدم ولا محاربة من الأبسط للمركب صعودًا، والعكس صحيح.

هـ. أن مجالات الأفراد والمكونات والمجال العام تقبل التوسع والانكماش بناء على قوتها الذاتية التى ميزانها الحقيقة والجدارة، فلا تُمنع مكونات المجتمع عن أن تحل بذاتها محل ما يقع فى المجال العام، ولا أن يحل مجال الفرد وقناعاته محلَّ أيهما، ولا يُصادَر على ذلك فى ظل حقوق وشروط للنشاط والحركة، تضمن تماسك الجماعة ونزاهة انتظام تلك المجالات، تحت مظلة صيغة الحق التى أقرتها وألزمت بها دون تعديها.

(١١)

صيغة الحق وطبيعة الإطار السياسى

الإطار السياسى هو انعكاس للصورة الاجتماعية فى الإطار المقسط، ليس تنظيمًا لرغبة الوصول إلى السلطة، ولكن هو تمثيل عن مكونات الجماعة والانطلاق بعلاقاتها إلى الصحة، ثم صيانة المبادئ والحقوق من تغول الموكَّلين بها، والتشدُّد فى ذلك من أجل الوصول إلى أقصى ما يمكن بلوغه من استيفاء الحقوق، وتتحدد مبادئ هذا الإطار:

- المساواة فى التمثيل بين مكونات المجتمع داخل الإطار السياسى.
- استقرار النظام السياسى.
- تعاند السلطات ومحورية الدور الرقابى.
- سيطرة المجتمع والأفراد على نظام الدولة، لا ابتلاع الدولة للمجتمع.
- تثوير الأفراد.

يفرض ذلك جملة تصورات وآليات للإطار المقسط:

١. يتشكل الإطار السياسى من مكونات الجماعة على السواء. والمكون السياسى هو المكون الاجتماعى عينه؛ ويتحدد حصرًا فى أن يكون مكوِّنًا جغرافيًّا أو دينيًّا أو مذهبيًّا أو عرقيًّا أو لغويًّا أو قبليًّا – متمايزًا فى الحال. ويُختار رئيس السلطة التنفيذية من قبل ممثلى مكونات الجماعة.

٢. لا وجود للحزبية ولا حاجة إليها؛ فوجود الأحزاب السياسية ضرورى للوضع الذى يتنافس فيه الفرقاء على السلطة، لكنها مصادِمة هاهنا لطبيعة هذا الإطار السياسى الذى يمثل مكونات الجماعة ابتداءً وعلى السواء!

٣. للرقابة سلطة مستقلة، يُختار أعضاؤها بالانتخاب الحر المباشر؛ ليكون التنافس فى الرقابة وممارسة السلطة على السلطة، ولتكون المفارخُ السياسية وتنشئة الكوادر محضنها الحقيقى هو العمل الرقابى؛ سواء من خلال التمثيل فى السلطة الرقابية المنتخبة أو من خلال التنظيمات السياسية - وقد يكون لسلطة الرقابة دور كذلك فى اختيار رئيس السلطة التنفيذية فى مجتمع انحصرت مكوناته.

هذا الإطار يضمن قيام سلطة الرقابة على شرعية انتخابية مباشرة، وتعاندها مع سلطة التنفيذ، ثم لا يكون من هذا التعاند تعطيل للحياة السياسية كما لو حصل تعاند فى نظام ديمقراطى؛ لأن أيًّا من السلطتين التنفيذية والرقابية لا يعبر عنها حزب حاكم.

٤. أدوار التقنين موزَّعة على السلطتين التنفيذية والرقابية بما يخدم فلسفة النظام؛ بكونهما سلطتين متعاندتين؛ فسلطة الرقابة وإن كانت منتخبة فلا حكومة تمثلها لتستقل بالتقنين، والسلطة التنفيذية وإن لم تأت بالانتخاب إلا أنها تمثيل لشركاء المجتمع بالسوية وتحت رقابتهم؛ فلا ينحرف عنها التقنين.

٥. يعالج هذا الإطار ابتلاع الدولة للمجتمع، فيُخضِع إطار الدولة إلى فاعلية المجتمع ووعى أفراده، فيُقر بأن السلطة وكيل مشروط فى علاقة بالميزان، بين المجتمع ووكلاء عنه، وإمكانية نزع الوكالة منها فيما تقوم به متحققة إن تخلَّفت عن دورها فى تحقيق الكفايات الفردية أو تغوَّلت عليها؛ ليس بالثورة والاحتشاد لخلع من هم فى السلطة، ولكن بتقدُّم الأفراد لاقتناص الحقوق مباشرة من فريق السلطة ومنتفعيهم، وبالدفع عن أنفسهم التغول على تلك الحقوق بالوسيلة الناجعة التى تُحقِّق ذلك؛ ولا تُخلع السلطة ما كانت ممثلةً من مكونات الجماعة أو برضا منها، ولا تُصادَم السلطةُ الغاصبة (جبهة لجبهة)، ولكن يبقى السلطان للمواطن الفرد؛ ليحقِّق كفايته ويقرَّ حقَّه ويردُّ عن كرامته، دون قبول بأىِّ خرق أو تعدٍّ على حقه أو كرامته مهما صغُر، وأن يتوسَّل الوسائل فى تحقيق ذلك عند تحصيل كفايته أو الدفع عن نفسه، ولو بالفتك.

ولا يكون هذا قفزًا على أدوار الدولة إن كانت تقوم بأدوارها، ولا فوق القانون إن كان للقانون مجرى ومسار فوق الجميع، ولكن إذا غابت الدولة عن إقرار الحقوق وتقديم الكفايات، وكان الظلم بيدها وبيد رجالها؛ رجع الحق إلى الحُر صاحب الحق الأصيل. ويُفهم هذا الأمر بكونه:

أ. أداة تقويمية فى بنية النظام وليست مرحلية؛ لا تدعو إليها السلطة ولا ترحِّب بها؛ ولكن تبقى حقًّا للفرد يُرفع حال قعود الوكيل عن القيام بدوره، وعليه تحمُّل تبعاته.

ب. يوفِّر آلية إصلاح جذرية ودائبة لا ترتبط بجمهور واسع، ولا الوصول إلى فورة وعى جماعى لحظى، أو الوصول إلى مدى من البؤس لا يمكن استمرار صيغة الاجتماع معه؛ لأنها لا ترتبط بحاجة الجماعة ووعيها، بل بحاجة الفرد ووعيه بحاجاته هو!

ج. يضمن ألا يكون الانتقال إلى الإطار السياسى المقسط عن طريق فصم الجماعات، بل بالعمل من داخلها الذى يستحيل مواجهته، ويستحيل معه استمرار صيغة الحكم الخاطئة.

د. هذا الأمر متسق مع رؤية شرعية أوسع لتحصيل الكفاية والتثوير؛ التى لا تجعل الفرد إلا كريمًا وسط مجتمعه، وقد غمطها الخطاب الفقهى؛ فتحصيل الكفاية وتدوير الأموال قد تمثَّل طرفًا منها صادقُ اللهجة القوَّال بالحق؛ أبو ذر الغفارى رضوان الله عليه، وصدح بها فى وجه الحاكم وخاطب بها المعوزين(١٣)، أما التثوير، فقد أكَّد

(١٣) كان لأبى ذر الغفارى رضى الله عنه نظرية واضحة فى تحقيق الكفاية؛ كفاية الغنى التى توجب عليه بعد كفاية مثله أن يدفع بأمواله لتحقيق كفاية المجتمع؛ إما تدويرًا وعملًا، أو تصدُّقًا، ولا مجال لكنز المال، وقد رُوى عن علىٍّ عليه السلام ما يشير إلى ذلك؛ ولأبى ذر فى ذلك مواقف مشهورة مع أمراء بنى أمية. ثم كفاية

المرويُّ عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم: أن من نوزع ماله فلم يندفع الصائل عليه إلا بالقتال؛ فليكن كذلك، وأن من قُتل دون ماله فهو شهيد، وكذا من قُتل دون عرضه فهو شهيد!

ولكنهم حصروا العرض فى المرأة، برغم أن عرض الرجل أشملُ من شرف نسائه – فالعرض بالتعبير المعاصر هى الكرامة، ومنها شرف النساء بالتأكيد!

جاء فى الصحاح: «والعِرض أيضًا: النفسُ. يقال: أكرمتُ عنه عِرضى، أى صُنت عنه نفسى. وفلان نقىُّ العرض، أى برِئ من أن يُشتم أو يعاب. وقد قيل: عِرضُ الرجل حسبُه»!

والدفاع عن العرض بهذا المعنى أغلى وأبرك فى الأمة من الشهادة لأجل المال، وفيها إنكار للمنكر ورد الباغى والسلطة الباغية، والذى شهيدها سيد الشهداء!

لقد جُرِّد الحديث من كونه تثويرًا للأفراد والمجتمعات ضد العدوان على الكرامة حين تنتهكها السلطة ورجالها، وحُصر العِرض فى النساء، كما لم يدندن الخطاب الفقهى حول واجب تدوير الأموال، وحق الفقير فى تحصيل ما يكفيه، وكلها تنتظم فى صورة واحدة، هى الوكالة بالحقوق التى يحق نزعها إن تخلى الوكيل عن دوره!

٧. فلسفة قيام الدولة إلى علاقة القسط وصيغة الاجتماع الصحيحة ذاتها، التى يأتى بعدها كل ما يُقدَّر من حب الوطن أو الانتماء القومى أو العرقى أو غير ذلك، التى هى معطيات أتت الصيغة المقسطة لنظمها، فلا تصادر على أى منها وتستوعبها جميعًا، ولا يكون لأىٍّ من تلك الفلسفات إقرارُ الحقوق جميعًا على التساوى، بل تُصادر عليه لصالحه، أى أن فلسفة الإطار المقسط ومنظوره إنسانى عام، يستوعب انحيازات الإنسانية كافة!

٨. يعتبر الإطار المقسط أن إصلاح الواقع لا يكون بإنكار تبايناته، ولا باصطناع آليات التغييب عن هذا الواقع أو الالتفاف عليه، ولكن بالاعتراف بالواقع ورؤية الصورة كما هى، ثم معالجتها بطريقة لا تجور على مكونات هذا الواقع، أى يسلك إلى معالجة المشكلات بالاعتراف بها تمامًا ثم الذهاب إلى حلها وحسمها بالقسط، ولا يرضى بصبر الفرد على مظلمة، ويجعله بموقفه الرافض شاهدًا لأمته وللإنسانية جميعًا.

=الفقير التى دعا الناس إلى تحصيلها؛ وقد رُوى عنه: «عجبت لمن لا يجد قوتًا فى بيته كيف لا يخرج على الناس شاهرًا سيفه». وربما لذلك كان أبو ذر أصدق الناس لهجةً وأبينَهم لما يجب أن يبين، رضى الله عنه.

(١٢)

الآلية الديمقراطية من منظور صيغة الحق

هذا النظام يُفسح مجالًا لتقويم أخطاء الآلية الديموقراطية وتتميم نقصها، بأنها فى حقيقتها نظام مقلوب لا يعالج فلسفيًّا ما ينبغى أن تنتظم عليه السلطة وحقوق الناس، بل هى تنظيم لرغبات الساعين إلى السلطة، فلا ينزع شرور الباحثين عن السلطة لصالح الجماهير، ولكن يُخفى شرورهم لتُوجَّه نحو الجماهير بالخداع، فبات الخداع جزءًا أصيلًا فيها.

فالآلية الديمقراطية بديل تختاره السلطة التى تحترم مواطنيها، لا تحصِّل الحقَّ كاملًا مطلقًا، ولا يتحقق إعطاء الحقوق كاملةً إلا بانهدام الآلية الديمقراطية نفسها.

يظهر ذلك بدءًا من عملية انتخاب الأفراد لحكوماتهم، التى يُتغنى معها بحرية الفرد ويُدَّعى فى غمرتها أن الديمقراطية تبدأ من إرادة الفرد، والحقيقة أن الفاعل الحقيقى فيها ليس هو الفرد، ولكن تصب إرادات الأفراد فى مجموعة من المكونات الوسيطة بين الفرد والسلطة الحاكمة، هى الأحزاب السياسية التى مساحة الاختلاف بينها أقل مما يتصور الأفراد على الحقيقة، والتى تملك أن تحرف إرادات المواطنين بعد أن امتلكت الوكالة عنهم. ومع غياب ما يُبقى تلك الكيانات فى طور الوكالة يُفتح باب التحايل والتحكم فى إرادات الأفراد.

فالفرد صاحب المطلب الواضح يدفع بمطلبه إلى مجموعةٍ ذوى آراء عامة؛ يجد فى اتصاله بها أو انتخابه لأعضائها ما يستجيب لمطالبه وأفكاره أو يقترب من ذلك، وما إن ينفصل هذا الفرد عن مطلبه وإرادته وقد امتلك الحزب السياسى هذا التفويض؛ فقد امتلك معه الابتعاد عن مطلب الفرد وآرائه، وصار له إمضاء مطلب الفرد أو تأجيله أو التراجع عنه، والوكالة إذا انعقدت على محددات ومطالب يتم تبنيها ثم التراجع عنها فور عقد هذه الوكالة، فهى إما خداع ومراوغة أو أنها وصاية على الجماهير لا وكالة عنهم، لا يمنع عن رؤيتها كذلك إلا طول العهد بها!

ثم لا يُكتفى بدور تلك الكيانات الوسيطة مع مطلب الفرد، ولكن تصب خياراتها هى أيضًا عند نقطة ما، تحت وصاية نهائية لدائرة مصالح مسلحة أو رأسمالية أو استعمارية أو دينية أو مذهبية أو طبقية أو عرقية، داخلية أو خارجية، تسمح بما تريد هى أن تسمح به، وتفرض وصايتها على الأفراد والكيانات السياسية الوسيطة جميعًا فيما تقرره، فلا يبقى للكيانات السياسية إلا هامش محدود للحركة، هذا الهامش هو ما تغازل به تلك الكيانات المواطنَ المخدوع.

أما الفرد، فلا يعود لإرادته تأثير يُذكر، وقد وُضعت أمامه عدة روافد يختار من بينها أيها تمر من خلاله إرادته، لتصب هذه الروافد جميعها عند مورد واحد لا يراه المواطن، يقرر عنه وعن الجماعات الوسيطة؛ بما يخدم فلسفة عمل المنظومة، والمساحات المتفق عليها بين المقتسمين الحقيقيين للسلطة والثروة.

ثم يكون لمناخ الحرية أن يحافظ على واحدية هذا الاتجاه، فتُطلق الحرية أَلِقةً حالمة، ومنفلتةً تستفز الغرائز أحيانًا؛ أشبه بهدهدة الأطفال، ثم تتخذها السلطة وسيلة لإلهاء المواطن والإبقاء على جملة الوضع وديمومة هذه الأدوات وواحدية الاتجاه، فلا سبيل إلى التغيير إلا بالقبول بآلياتها، والمرور بهذين المستويين من الوصاية والخداع، وعبر الإعلام «الحر» وتأثيره المباشر وغير المباشر فى خيارات المواطن وتفضيلاته، لتبقى الآلية تخدم نفسها بالخداع.

فإذا كانت الديكتاتوريات تصادر على حرية الفرد مباشرة، فإن الديمقراطية تضع له قوالب محددة للحركة، ثم تصطنع الوسائل التى تتحكم فى اختياراته الشخصية، ثم تتمكن من استيعاب تلك الخيارات جميعها خلف ظهور الجماهير.

والفضيلة الكبرى للديمقراطية أنها مؤشر وبديل جيد تختاره السلطة التى تحترم مواطنيها، فتتلازم كثيرًا مع قدر من الرفاهية التى يشعر بها الإنسان فى وطن يحترمه، تحت تحكُّم سلطة عالمية النفوذ والمصلحة، أو برضا منها، أما الآلية ذاتها فلا تضطر أحدًا إلى تأدية الحقوق؛ فتجد عشرات الملايين من الفقراء والمهمشين والمظلومين اجتماعيًّا فى دول ديمقراطية فى بقاع الأرض جميعًا. والتفاوت الحقيقى بين الديمقراطيات ليس فى مدى الالتزام بالآلية كما يُروَّج لذلك، بل فى مدى احترام السلطة لمواطنيها، وحجم التحكُّم وشكل الاستفادة التى تمارسه وتحدده السلطة عالمية النفوذ.

مبدأ الوصاية ذاته، يُظهر أن الديمقراطية لمكونات المجتمع هى مقامرةٌ على الحقوق! فإذا كانت الديمقراطية تنادى بعدم التمييز على أساس دينى أو إثنى أو لغوى، فإنها لا تنظر إلى مكونات المجتمع كافة على أساس من الندية بالضرورة، بل قد تتجاهل الديمقراطيات الاعتراف ببعض مكونات المجتمع، ويُترك الاعتراف بها إلى المسار النيابى والتصويتى فى رحلة من المقامرة على الحقوق، يخرج منها بعض المقامرين فائزًا، ويخرج بعضهم خائبًا بعد أن أَمِل الفوز، ويخرج بعضهم ساخرًا من نفسه وإدمانه القمار وقد كان يعلم قبلًا أن لا وجود لفرسه الرابح. وسيجرب خائب الأمل حظه مجددًا، أما من لا وجود لفرسه فلا سبيل له إلا بالمساومة والضغط خارج حدود تلك الآلية، والوصول إلى نقاط تتقاطع فيها مصالحُ أصحاب السلطة الحقيقيين مع مطلب كهذا.

ثم تسمح الديمقراطية بأن تضع أمة من الأمم إجابة فى الحال وإلى الأبد عن سؤال: «من أنا؟». لتصادر على الهوية على الاستقبال، وتستأثر بتحديد ما ينبغى؛ مجانبةً للحقيقة ومعتركها الصحيح، ودون أن ترسُم ذلك القوى الذاتيةُ فى المجتمعات. أوليست جوابات الأنا لها بداية؟ فكيف تؤبَّد ويُصادَر على احتمالية أن تكون ثمة بداياتٌ جديدة؟!

هذا إجرام لا يمنع عن رؤيته كذلك إلا طول العهد به، ومن بقية الجهالة التى لم يتخلص منها إلا نظام الحق، فالحقيقة تظهر بذاتها فى وجود آلياتها التى لا يثبُت على الزمان غيرها، ولا حق لسلطة فى أن تضع ثابتًا ووصايةً على المجتمع وثقافته أبدًا.

ثم إذا أتت سلطة تشريعية منتخبة فى تلك الديمقراطيات تسعى إلى إقرار الحقوق على طريق المقامرة هذا، انبثقت عنها السلطة التنفيذية بشكل غاية فى الغرابة، لا يمنع عن رؤيته كذلك إلا الاعتياد؛ إذ يصير المشرِّع والمنفِّذ والمراقب فى

صف واحد على الحقيقة بإزاء الجماهير، ألا ينبغى أن يتعاند المنفذ والمراقب لصالح الجماهير؟ ألا يحمل هذا الأمر إمكانية التغاضى والتستر؟

إن هذا الأمر لا يوجب فعل المؤامرة والفساد بالضرورة، ولكنه يسمح بحصولها، ليبقى هامش للتستر على ما لا يراد له أن يظهر، حتى وإن جاء بالانتخاب معارضون، فلن يقضوا على تلك الإمكانية التى لا يَقضى عليها تمامًا إلا تعاند سلطتى التنفيذ والرقابة، وأكثر الفساد فى أكثر الدول شفافية يأتى من هذا التداخل بينهما ركنى السلطة عند مستوى ما!

لا يعنى هذا أن الآلية الديمقراطية فاسدة من كل وجه، بل أنها مسار مقلوب وغير تام، وأن مِن نقصها خداعًا لازمًا، ثم فتحًا لأبواب الشرور التى تخفى. وإن الآلية السياسية الرشيدة، ليست تلك التى تمكِّن الجميع من الوصول إلى السلطة، ولكن التى يضمن الجميع من خلالها أن مَن فى السلطة يمثلونهم ضرورةً، ثم هى لا تصادر على طاقات أفراد المجتمع ومكوناته. وليس الوفاء بحق مكون الجماعة مُقدَّرًا إن كان عبر المقامرة أو الضغط أو المساومة، وإنما يُقدَّر متى كان قناعةً واتساقًا؛ أى ضمن إطار يعترف بجميع الحقوق على التساوى ضرورةً. وليس الوفاء بحق الفرد مُقدَّرًا كذلك ما كان إلهاءً، أو فى سبيل الخداع والتَّعمية على حق آخر، أو كان لا ينبع من حق الفرد أصالةً، أو كان عن تقييم غير صحيح، وإنما يُقدَّر هذا الوفاء متى كان حقيقيًّا تُقرُّ به آليةٌ صحيحة ومنظور سليم.

(١٣)

صيغة الحق وأصول المعتزلة والعدلية

هذا الطريق النظرى ينتصر لأصول المعتزلة والعدلية انتصارًا أكيدًا؛ إذ يؤكد على أولوية النظر، بل وأولوية طريق النظر بالنظر، وأن النظر فى طريق النظر نفسه وتثقيف أدواته هى أولوية قصوى، وهى أجدر ميادين النظر بالاهتمام والاجتهاد؛ لما ينبنى على صوابها وخطئها من التبعة والآثار العظيمة، وأن التصور الدينى محكوم بتصور قبلى؛ هى قوالب عقلية ضرورية، يلزم أن ترافقها صفات الكمال الملازمة لصفة الدين!

ولقد نضجت مناهج النظر واكتناه الحقائق فى القرن الماضى بأدوات ومنهجيات فاقت - بطبيعة نمو الوعى البشرى - ما كان قائمًا ومعهودًا، دون أن ينفى الجديدُ الأخيرُ السابقَ عليه تمامًا، ولكن بتوسعة دوائر الاختبار والمحاكمة، ثم الوصول إلى الحقيقة ضمن الدائرة التى شملت مظانها وحصرتها قديمًا، وهذا ما يدعيه هذا البحث ضمن دائرة النظر العدلية!

مفهوم الوجوب الذاتى

سبق أن قلنا إن القناعة الدينية أو المعرفة الدينية تشترك مع سائر الأطر الإقناعية النسبية فى كونها دعوى تفتقر إلى دليل ومحك مناسب يختبر دعواها؛ والدين كامل لكونه صلةً بالإله الكامل، الذى يفترض أتباعه به وبصلته الكمال يقينًا وابتداءً؛ فحين يبحث الشخص عن الدين الصحيح يبحث عنه بهذا الوصف!

فكما أن المعارف الإنسانية والطبيعية تتحقق وتثبت حين تتعرَّض لمحكَّات تُصدِّقها أو تكذِّبها، فالأديان تُختبر إزاء محك صحيح يناسب ادعاءتها، هو كمال المضمون، فنبحث فى الدعاوى الدينية فى محالِّها عما يقطع بهذا الافتراض، من خلال محددات كمال ضرورية لابد أن تتحقَّق فى الدين الصحيح الكامل!

وهنا يلزمنا بعد وضع هذا المحك بين الأديان [الكمال] أن يوافقه المسار البحثى فى الدين؛ وذلك أن المحك الذى يُثبت الصحة لقضية ما، يبقى شرطًا ملازمًا بالضرورة لكل ما تدِّعى القضية صحته، ويصير حاكمًا لمنهج البحث فيها!

فمحك الكمال الذى يُثبت الصحة لدين من الأديان يلزم أن يكون حاكمًا للطريق البحثى لفهم ودراسة مضامين وتصورات الدين وأخباره وعقلنته من تلك الجهة، وترجيح ما يثبت إليه وما ينتفى عنه على قاعدتها؛ هذا الوجوب الذاتى أو التزام الكمال ضرورة لا فكاك منها من الناحية المنهجية؛ وهو ما يعنى الوجوب الذاتى على الله أن يفعل الكمالات وألا يفعل ما يخرمها، ومن تلك الحيثية [حيثية الكمال] يجب أن تكون دراسة محتوى الدين من أخبار وأوامر، فإن خُولفت تلك الحيثية، فهى سقطة منهجية لها استتباعات مُشوِّشة، فى ميدانى العقيدة والشريعة؛ أصولًا وفروعًا!

هذا ما يسمح لنا بالقول بأن طريق العدلية وحده الذى يُقدِّم دمجًا بين نموذج المعرفة فى فلسفة الدين ونموذج المعرفة فى الفلسفة الدينية، وذلك من خلال قضية الوجوب الذاتى، وأن محك الاختبار الموافق فى منهجية المعرفة فى فلسفة الدين، هو محك الاختبار عينُه فى الفلسفة الإلهية لدى العدلية والمعتزلة، وهو سبق منهجى جدير بالاهتمام.

ميادين الكمال والوجوب الذاتى فى الدين

مما قيَّدته هذه الدراسة وجعلته مدخلًا لقراءة الكمال، وما يتحقُّق فيه الوجوب الذاتى فى الدين – هو النظر إلى الدين من خلال أربعة قوالب رئيسة لتصور الدين؛ وهى كما قلنا: الإله، والصلة، والخبر، والأمر. المخاطَبة بمحك الكمال، وهى التصورات المجردة والكلية للدين، التى تناسب اعتبارات البحث فى مادته؛ بكونها تبدأ من كلى التصورات التى تنحكم وتتموضع من خلالها التفاصيل والنسبيات.

ومحاكمة التصور الذى يفترض الكمال والإطلاق ومفهومه على وجهه، لا يكون بالتعرُّض لأوامر الدين الجزئية؛ أيُّها أحكم أو أكثر منطقية مثلًا، ولا لتصوراته الجزئية المفردة أيُّها أنسب، ولكن يتعرَّض محك الكمال لتصوُّر الدين الكلى من أشمل زوايا وحيثيات النظر إليه، أى بمسار معاكس لمسار المعارف النسبية الصاعد من البسيط إلى المركب والنسبى إلى المطلق!

لماذا العدل الإلهى؟

العدل الإلهى هو كمالات عمل الله تعالى واقعًا على جهة الإفراد، التى تفهم من خلال القوالب الرئيسة لتصور الدين؛ والتى تظهر كفعل مكافئ فى علاقة بالميزان!

فالحقُّ، كما قلنا، هو ضبط العلاقة بالتمام لمن تخضع العناصر جميعها لسُلطانه، فخلق السماوات والأرض بالحق، وقول الله حق، وكل عمل لله من دون فعلٍ من الإنسان فكلُّه حق، أما فعلُ الله مع الإنسان حين يكافئ منه الخير أو الشر، فلا يكون ضمن هذا الحقل من المعنى؛ لأن الإنسان صاحبُ إرادةٍ وفعلٍ، وقد خرج عن تلك المحكومية التى تشمل عناصر الوجود بخلق الإرادة فيه؛ فيحاكَم على فِعله عدلًا، فلا تثبُت له صلةٌ ولا تنقطع عنه إلا بفعله أو فعل من الله عدل لفعله، وهذا تأكيد آخر على حرية العبد ومسئوليته عن فعله ضمن هذا المنظور!

كيف يقع العدل الإلهى وانطباقاته إجمالًا؟

يقع العدل الإلهى كفعل مكافئ فى علاقةٍ بالميزان؛ أول فعل الله بالإنسان هو إيجاده ونفخُ الروح فيه؛ خروجًا عن طوقه وإرادته (أى إرادة الإنسان)؛ فوجبت مكافأة إيجاده بجزاءٍ حسن وفعل مكافئ من الله ينفى الظلم والعنت، ويُعين العبد فى مسيره إلى الله، كما وجب وصْلُ كل نفس بما يُصلحها لتعرف الله وتهتدى إليه؛ فكان خلقُ الله الفطرةَ

السليمة والقيم العليا ووجدان الله تعالى فى النفس معطى مباشرًا؛ وكلما عمِلت تلك الصِّبغة وتبعها العبد إلى الله؛ تبعتها الألطاف والمعينات الواجبة من حيث الأصل، ولكنها تجب عندها هاهنا إفرادًا بفعل مكافئ لما يكون من صلة العبد ربَّه بما يوجب المكافأة عدلًا.

ولكن إذا نزلت النفس أو انقبضت قصدًا عن فعل الخير؛ نزلت الصلة بالخير عنها كذلك بفعل مكافئ ضرورةً، ولا تنقطع أمداد الله عن الناس؛ ما بقيت صبغة الخير فيهم وفطرةُ الله التى فطر الناس عليها!

وبذلك يُفهم وعدُ الله ووعيده بكونه من جملة التقدير بالميزان؛ إذا حضر الخطاب والشرط الشرعى، بسَعة النظر إليهما، مع قوة الشرط المرجِّح بينها؛ فإنه لا يتعطَّل الأثر الشرعى الموضوع، بمعنى أنه إذا حضر العمل الخيِّر من عبدٍ صالح، ولم يُلحَق بعمل يُفسده أو يحبطه قد قرَّره خطاب الشرع؛ فإنه يكون ويثبت أجره لا شك، ولا يعظُم قدر العمل وأجره أو ينحط عن غيره، إلا بما ينضاف إليه من شرط موضوع!

وكذا إذا أذنب العبد ذنبًا عظيمًا فإنه يُغفر إن شاء الله بالتوبة الصادقة، وقد يُغفر له برحمة الله من فعلٍ قليلٍ قد تحققت فيه شروط الإخلاص وصدق التوجُّه إلى الله بالتوبة، ويبقى ذاك الشرط المرجِّح ضروريًّا، ولا يكون ذلك لفاسقٍ مُصرٍّ عازمٍ على طريق المعصية!

وبهذا تُفهم الأحاديث المروية التى تُثبِت المغفرة بعمل قليل على ذنب كبير؛ كالحديث عن البغىِّ التى سقت كلبًا وغُفر لها، فهى إن صحَّت مصروفةٌ إلى توفيق الله لها إلى إحداث التوبة، بأن شكر الله لها هذا العمل الخيِّر الذى رجت من ورائه رضا الله فوفقها إلى التوبة، أو أنها لما استعظمت حالها مع المعصية ورجت من الله المغفرة حين أقبلت عليه بعمل قليل؛ غُفر لها وقُبلت توبتها بالعمل القليل، وأن الحديث دعوة إلى التوبة وأملٌ فى المغفرة لمن أراد طريقها، وأن الله يُعظِم له أجره ويضاعف له أضعافًا كثيرة، أما الإصرار على مفارقة الأمر، فهو قطع للصلة، والمغفرة حينها عبث وتسويغ لكل فساد، وجُرأة فى حق الملك الغنى عن العالمين... ألا ترى إلى إبليس الذى هو موحِّد عالم بالله وحِكمته وأمره، هل استحق اللعن والخلود فى الجحيم إلا بالإصرار على المفارقة وردِّ الأمر والعدوان فى المعصية؟!

فكذلك من أصرَّ على مفارقة الأمر الظاهر المُتوعَّد عليه، فإنه فى حيِّزٍ مع إبليس الذى فسق عن أمر ربه؛ فلا تُغفَر معصيته إلا بندم وقلب يتوجه إلى الله بالتوبة، أما الحكم عليه فى الآخرة إنما مرجعه إلى الخبر الثابت، وقد توعَّد الله المُصرَّ على الزنا والقتل بالخلود فى الجحيم... بهذا تُصاغ الأصولُ الأربعة عدا التوحيد!

التحسين والتقبيح

بناءً على المنظور العلائقى الغائى الذى عرضنا له، نقر بأهلية العقل بالحكم بالحسن والقبح؛ إذ الغاية النسقية تقبل البرهنة والتعميم والقياس، وتقف كذلك عند فجوات ضمن التصور النسقى تكتمل بحدود الله تعالى أو أخباره؛ أى

أنها ميَّزت مناط التحسين والتقبيح بالفعل الإنسانى الغائى ونسقيته العلائقية وطبيعة الغاية، وحصرت بعض فجوات هذا التصور النسقى، وأقرَّت أنها ضمن خياراتٍ لا يُعيِّنها العقل على التحديد.

هذا النسق الغائى يفترض حقيقة أعمق هى العلاقة وفروضها، حاكمة وموضعة للأمر الحسن والقبيح، وما هو ذاتى على الثقافات وما هو عرضى، وكيف نردُّ العرضى إلى الذاتى، ويحيل جملةَ الإشكالات إلى نسق العلاقة الصحيحة وما يضبطها ويحققها معرفيًّا وأخلاقيًا وعمليًّا كما سبق أن أوردنا فى فصول الكتاب!

الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر

كما يدعم هذا التصور بقوة وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، على حسب موقع الفرد قربًا أو بعدًا ضمن العلاقات، وأهليته بمزيد علم أو قدرة، أو نقصانهما، وأن القيام بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أساسٌ فى الفلسفة الأخلاقية والسياسية، وأساس فى تصور النظام السياسى القائم على تثوير الأفراد!

خلق أفعال العباد

هذا التصوُّر يعرض كذلك لإشكالية أفعال العباد؛ فيجعل الفعل إلى العبد لا ريب، ويوازن ذلك بين العدلية والأشعرية بقريب من الخلق المستمرِّ كما عرضنا له سابقًا(١٤)؛ وذلك من خلال موافقة الدواعى أو الامتناع عنها.

فكل ما يظهر من فعل العبد هو من تولُّد الأفعال فى نفس الإنسان بوضع الله ثم خلقه المستمرِّ الذى أشرنا إليه، ثم هى للعبد حين يقرر مختارًا؛ بمسايرة الخير أو الشر فى نفسه، أو حين يكفُّ مختارًا فيمتنع عن دواعى أيٍّ منها؛ وقد رُكِّب على القدرة على الامتناع أو الموافقة.

وبذلك يكون الاطراد والضرورة متعلقان باجتماع أصيلين يكون بينهما الأثر الموضوع لا محض التولُّد، ويكون جريان العادة بهذا الأثر لا تنطبق على وجود الأصيلين؛ بل هما الضرورة العقلية المطردة، أما الأثر عنهما فهو العادة الموضوعة باجتماعهما.

هذا الأمر ينفى عن الإنسان لفظة «الخلق» التى أربكت الجدل الكلامى قديمًا؛ ولكن الفعل بقدرة الإنسان على موافقة الداعى أو الامتناع عنه، فيتحقق أن الخير خلقًا من الله تعالى تُسايره نفس المؤمن بما رُكِّبت عليه فيُنسب إليه إمضاءً، وأن الشر فعلُ التولُّد لا يفرضه الله على خلقه وقد أمر العبد بالامتناع عنه، فلا يظهر فى الوجود إلا بإرادة الإنسان له أن يظهر أو عدم الامتناع عنه؛ فيُنسب إليه إمضاءً كذلك!

---

(١٤) انظر: ص (٥٦).

خاتمة

لقد تحقَّقت شخصيًّا من خلال هذا الكتاب - قبل أن أثبت للقارئ الكريم - من قدرة الإسلام على طرح المشروع المؤسَّس نظريًّا بخلفية معرفية وبناء منطقى متماسك؛ وذلك عند العودة إلى محك الكمال ومحاكمة الأديان إليه، وإعادة فهم الإسلام من خلال هذا المحك الصحيح، وبالعودة كذلك إلى أصالة العلاقة وفلسفة العلاقة الصحيحة بالميزان القرآنى ومفاهيمها، ثم ثمارها التى تطابق غاية الأمر فى الإسلام، وامتداداتها الفلسفية والعلمية، ومنظورها إلى النشاط الإنسانى؛ الاجتماعى والاقتصادى والسياسى!

ولا أجد في ذلك انتصارًا للإسلام فقط، بل انتصار لأطرٍ وتصورات إسلامية أكثر نضوجًا ورُقيًّا، قد طمرها الجهلُ والمواءمات السياسية والحزبية لقرون.

(الفهرس)